

**KONSTRUKSI *MANHAJ BAYAN* AL-SAMARRĀ'Ī: STUDI
ATAS METODE TAFSIR LINGUISTIK KONTEMPORER**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

AHMADI
NIM: F02517159

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Ahmadi

NIM : F0.2.5.17.159

Program : Magister (S-2)

Institusi : Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 15 Juli 2019

Saya yang menyatakan

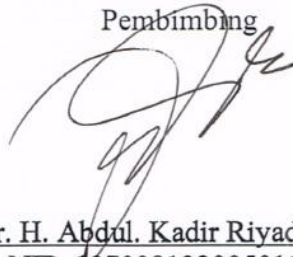


Ahmadi

PERSETUJUAN

Tesis Ahmadi ini telah disetujui
Pada Tanggal 15.. Juli 2019

Oleh
Pembimbing


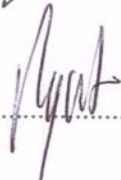
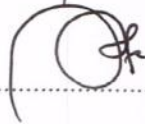


Dr. H. Abdul. Kadir Riyadi, P.hD
NIP. 197008132005011003

PESETUJUAN TIM PENGUJI

Tesis ini telah diuji
pada tanggal, 23 Juli 2019


Tim Penguji:

1. Dr. H. Abdul Kadir Riyadi, P.hD (Ketua)  (.....)
2. Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag (Penguji I)  (.....)
3. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag (Penguji II)  (.....)

Surabaya, 14 Agustus 2019

Direktur




Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : AHMADI
NIM : F02517159
Fakultas/Jurusan : ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : ahmad.ahmadi86@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☒ Tesis ☐ Disertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

KONSTRUKSI MANHAJ BAYANI AL-SAMARRAT; STUDI ATAS METODE TAFSIR LINGUISTIK KONTEMPORER

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 15 Agustus 2019

Penulis

()
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Konstruksi Manhaj Bayānī Al-Sāmarrā'ī: Studi Atas Metode Tafsir Linguistik Kontemporer

Penulis : Ahmadi
NIM : F02517159
Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Kata Kunci : *Manhaj Bayānī*, Al-Sāmarrā'ī, '*Alā Tarīq Al-Tafsīr Al-Bayānī*'

Penelitian tesis ini bertujuan untuk mengkaji *manhaj bayānī* yang dikonstruksi oleh al-Sāmarrā'ī dan diaplikasikan dalam karyanya '*Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayānī*'. Adapun yang dimaksud dengan *manhaj bayānī* adalah sebuah metode tafsir sastra yang digunakan al-Sāmarrā'ī ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab tafsirnya. Oleh sebab itu, penulis akan membahas tentang "Konstruksi Manhaj Bayānī Al-Sāmarrā'ī: Studi Atas Metode Tafsir Linguistik Kontemporer".

Penulis dalam penelitian tesis ini fokus membahas tentang bagaimana *manhaj bayānī* perspektif al-Sāmarrā'ī dalam kitab '*Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayānī*' dan bagaimana aplikasi *manhaj bayānī* al-Sāmarrā'ī dalam kitab '*Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayānī*'. Penelitian dalam tesis ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan metode deskriptif-analitis untuk mengungkap *manhaj bayānī* yang digunakan al-Sāmarrā'ī ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Adapun teknik pengumpulan data dalam tesis ini ialah dengan menelaah naskah kepustakaan dan dokumentasi yang terkait.

Adapun kesimpulan dari penelitian ini, yaitu, pertama, *Manhaj bayānī* perspektif al-Sāmarrā'ī adalah penafsiran yang berupaya untuk menjelaskan rahasia-rahasia susunan kata/kalimat dalam ungkapan (*al-Ta'bīr*) al-Qur'an dari sisi artistik/sastra, juga pada pemilihan suatu kata/redaksi tertentu dalam al-Qur'an. Kedua, al-Sāmarrā'ī mengaplikasikan *manhaj bayānī* dalam kitab '*Alāṭariq al-Tafsīr al-Bayānī*'-nya dengan berusaha semaksimal mungkin untuk memurnikan pemahaman teks al-Qur'an. Yaitu dengan menampakkan ruh bahasa dan sastra, serta mengenali setiap lafal, perubahan dan penggunaannya dalam *uslūb al-Qur'an*.

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iv
PERSETUJUAN TIM PENGUJI	v
MOTTO	vi
PERSEMBAHAN.....	vii
ABSTRAK.....	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI.....	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xvi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah dan Batasan Masalah	8
C. Rumusan Masalah.....	9
D. Tujuan Penelitian.....	9
E. Kegunaan Penelitian.....	10
F. Manfaat Penelitian.....	10
G. Kerangka Teoritik.....	10
H. Telaah Pustaka	12
I. Metode Penelitian.....	13
J. Sistematika Pembahasan	17

BAB II MANHAJ BAYĀNĪ

A. Pengertian Manhaj Bayānī.....	20
B. Manhaj Bayani di Era Klasik (I – II H/6 – 7 M)	21
C. Manhaj Bayani di Era Pertengahan (III – IX H/9 – 15 M).....	30
D. Manhaj Bayani di Era Modern-Kontemporer (XII – XIV h/ 18-21 M)	

40

BAB III MENGENAL AL-SĀMARRĀ'Ī DAN KITAB 'ALĀ ṬARĪQ AL-TAFSĪR AL-BAYĀNĪ

A. Biografi al-Smarrā'ī	50
B. Riwayat Pendidikan dan Guru-guru al-Samarra'ī.....	52
C. Metode dan Corak Kitab <i>‘Alā Tarīq Al-Tafsīr al-Bayānī</i>	62

BAB IV KONSTRUKSI *MANHAJ BAYAN* AL-SAMARRA'I

A. <i>Manhaj Bayāni</i> Perspektif Al-Sāmarrā’ī dalam <i>Kitab ‘Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayāni</i>	75
B. Aplikasi <i>Manhaj Bayānī</i> al-Samarrā’ī dalam Kitab ‘Alā Ṭarīq al-Tafsīr al-Bayānī.....	88
C. Analisis atas <i>Manhaj Bayānī</i> al-Samarrā’ī dalam Kitab ‘Alā Ṭarīq al-Tafsīr al-Bayānī.....	104

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	107
B. Saran-saran	108

DAFTAR PUSTAKA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan sumber primer dalam ajaran Islam. Ia menempati posisi sentral dalam perkembangan dan pengembangan ilmu pengetahuan. Selain itu ia juga menjadi inspirasi, pemandu, dan pepadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang sejarah pergerakan Islam.¹

Berbicara al-Qur'an, tentu tidak akan terlepas dari pembahasan seputar jenis-jenis tafsir beserta tujuannya yang hendak dicapai oleh para mufasir. Menurut Muhammad Abduh bahwa tujuan utama dari tafsir adalah apabila tafsir itu mampu mewujudkan hidayah dan rahmat al-Qur'an, serta bisa menjelaskan hikmah diberlakukannya akidah, etika dan hukum syariah. Akan tetapi, pendapat Muhammad Abduh di atas dibantah secara tegas oleh Amin al-Khuli. Ia berpendapat bahwa tujuan yang paling utama dalam kajian tafsir adalah memandang al-Qur'an sebagai kitab agung yang berbahasa arab dan sebagai karya sastra tertinggi.²

Kajian kesastra terhadap al-Qur'an merupakan kewajiban pertama yang harus dilakukan oleh para pengkaji al-Qur'an, khususnya di bidang tafsir. Sebab, ia adalah kitab sastra murni yang menjadi cikal-bakal munculnya ilmu sastra.

¹Hasan Hanafi, *Al-Yamīn wa al-Yasar fī al-Fikri al-Dīnī* (Kairo: Madbūfī, 1989), 77.

²Amin al-Khūfī, *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dār al-Maʿrifah, 1961), 302-303

Menggali Kesusastaan al-Qur'an tentunya perlu menggunakan metodologi tertentu. Dalam hal ini, Amin al-Khuli, 'Āishah binti al-Shāṭi' dan Fāḍil al-Sāmarrā'ī menggunakan *manhaj bayānī*. Realita di atas menjadi motivasi para mufassir untuk selalu berusaha memformulasikan sebuah *manhaj* (metode) dalam memahami al-Qur'an agar berperan sebagai “mitra dialog” yang efektif serta mampu menjawab dan merespon tuntutan zaman yang penuh dengan permasalahan kehidupan.⁴

³Ibid., 304.

⁵ Ahmad Sa'ad al-Khaṭīb, *Mafātīḥ al-Tafsīr: Mu'jam Shāmil Limā Yahumm al-Mufasssīr Ma'rifatahu min Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'idihī wa Muṣṭalahātihī wa Muhimmātihī* (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 2010), 874.

Secara historis, metode penafsiran al-Qur'an sendiri mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Salah satu metode penafsiran al-Qur'an adalah metode penafsiran *bi al-ma'thūr*. Metode penafsiran *bi al-ma'thūr* adalah metode pertama kali yang berkembang karena dimulai oleh Rasulullah SAW. sebagai penerima dan mufassir al-Qur'an pertama kali serta dilanjutkan oleh para sahabat, *tabi'in* dan generasi-generasi setelahnya.

Penafsiran *bi al-ma'thūr* itu, sebagaimana dijelaskan oleh Husein al-Dhahabi, mencakup penjelasan dan perincian dari al-Qur'an, Rasulullah SAW, sahabat dan *tabi'in*. Pada masa kodifikasi, penafsiran *bi al-ma'thūr* berbentuk periwayatan, sehingga ditulis, dibukukan dan dimasukkan dalam bagian kitab hadis.¹⁰ Di antara mufassir yang menggunakan metode ini adalah al-Ṭabari, Muqātil ibn Sulaymān, Ibn Abī Hātim, Ibn Kathīr, al-Suyūti dan al-Shinqīti.

¹⁰Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), 112-113.

Manhaj bayani ini merupakan metode penafsiran yang menyingkap kesusatraan al-Qur'an. Dalam dunia tafsir, *manhaj bayānī* termasuk metode yang sangat penting, sebagaimana yang dikemukakan oleh Amīn al-Khūfī dalam karyanya *manāhij tajdīd*, bahwa tujuan utama dan mendasar bagi proses interpretasi (tafsir) adalah *al-Bayān*, sebab darinya muncul berbagai tujuan lainnya.¹⁶ *Manhaj bayānī* ini adalah salah satu metode penafsiran yang “diambilkan” dari studi *balaghah al-Qur'an*, mengingat pembahasan dalam *manhaj* ini seputar *balaghah al-Qur'an* dengan berbagai bentuknya.

¹⁶Amin al-Khūfī, *Manāhij Tajdīd*, 302-303.

Al-Sāmarrā'ī, jika dilihat dari segi kecenderungan ilmiah, maka ia termasuk seorang mufassir yang fokus mengkaji al-Qur'an dari sisi kebahasaannya. Ia juga memiliki kapasitas yang memadai dan telah memenuhi syarat-syarat mufassir kebahasaan, hal ini terlihat dari beberapa karya yang dilahirkan oleh al-Sāmarrā'ī dalam bidang tafsir yang menyingkap strukturalisme al-Qur'an dan kesusastraannya.

Al-Sāmarra'ī dalam karya tafsirnya ini, mampu mengulas kandungan lafal-lafal dan makna, baik dari sisi keindahan/kesenian redaksi al-Qur'an atau ke-*balaghah*-hannya dengan sangat mendetail. Ia juga menghubungkan lafal-lafaltersebut dengan kalimat setelahnya. Tidak hanya itu, selanjutnya ia juga menampilkan beberapa ayat yang memiliki satu makna/pembahasan yang sama. Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan surah al-Falaq. Ketika membahas satu kata,

9. Karakteristik *manhaj bayānī* yang diimplementasikan oleh al-Sāmarrā'i, jika dibandingkan dengan *manhaj bayānī* pada era sebelumnya—yakni Amin al-Khūli dan ‘Aisyah bintu al-Shāṭi’.

Setelah ditemukan permasalahan-permasalahan di atas, maka perlu adanya batasan masalah, agar pembahasan lebih fokus pada suatu permasalahan yang akan diteliti dalam tesis ini. Adapun batasan masalah dalam penelitian ini adalah tentang *manhaj bayānī* yang digunakan al-Sāmarrā'ī dalam karya tafsirnya, *‘Alā al-Tarīq al-Tafsīr al-Bayānī*.

C. Rumusan Masalah

Sebagaimana batasan masalah yang telah peneliti jelaskan di atas maka, fokus penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana *manhaj bayāni* perspektif al-Sāmarrā'ī dalam kitab '*Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayānī*'?
2. Bagaimana aplikasi *manhaj bayānī* al-Samarrā'ī dalam kitab '*Alā Ṭarīq al-Tafsīr Al-Bayānī*'?

D. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah yang telah dipaparkan peneliti sebelumnya maka tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk menjelaskan bagaimana *manhaj bayānī* perspektif al-Samarra'ī dalam kitab tafsirnya *‘Alā Tarīq al-Tafsīr al-Bayānī*.
2. Untuk menguraikan aplikasi *manhaj bayānī* al-Samarra'ī dalam kitab *‘Alā Tarīq al-Tafsīr al-Bayānī*.

E. Kegunaan Penelitian

Sebagaimana penelitian pada umumnya, penelitian ini mempunyai nilai aksiologi yang secara garis besar terdiri dari dua hal, sebagai berikut:

1. Secara teoritis, penelitian ini berguna—paling tidak—untuk memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Hal ini dikarenakan *manhaj bayānī* dalam perspektif al-Samarai yang dikaji secara serius dalam penelitian ini —menurut pengamatan penulis— jarang diketahui oleh para pengkaji Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, khususnya di Indonesia.
2. Secara praksis, penelitian ini diharapkan mampu menjadi tawaran solusi bagi para peminat kajian tafsir, khususnya ketika mereka hendak mengkaji, meneliti dan ingin mengetahui sisi keindahan *bayānī* al-Qur'an. Tentunya semaksimal mungkin dengan berbekal penguasaan Bahasa Arab dan berbagai cabang ilmunya, agar hasil penelitian yang diperoleh juga maksimal.

F. Kerangka Teoritik

Menurut al-Samarra'ī bahwa *tafsīr bayānī* adalah sebuah tafsir yang fokus meneliti ungkapan bahasa al-Qur'an, mulai dari huruf dan penggunaannya, kemudian lafal-lafal *mufrad*, sampai susunan kalimat-kalimatnya. Hal itu dilakukan untuk menjelaskan ketelitian/keakuratan ungkapan/redaksi al-Qur'an dalam memilih diksi ketika menyampaikan suatu makna atau maksud tertentu.²⁰

²⁰Shādili Sumayrah, “al-Manhaj al-Bayānī fi Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm ‘inda Fāḍil Ṣāliḥ al-Samarra’ī” dalam *Majallah Dirasāt Mu’āṣirah: Makhbar al-Dirāsāt al-Naqdiyyah wa al-Adabiyah al-Mu’āṣirah al-Markaz al-Jāmi’i Tissemsilt al-Jazā’ir*, Vol. 2 No. 3 (Januari, 2018), 106.

Misalnya ketika ia memfokuskan kajiannya terhadap *al-Siyāq* (konteks

Penekanan al-Sāmarrā'i pada pentingnya studi yang cermat atas setiap

²¹Fāḍil Sālīḥ al-Sāmarrā'ī, *Alā Ṭarīq al-Tafsīr al-Bayāni* (Uni Emirat Arab: Universitas Sharjah, 2002), 7.

G. Telaah Pustaka

1. *Tafsir Berbasis Linguistik: al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qurʾān al-Karīm karya ‘Aishah ‘Abdurrahmān Bint al-Shāti’, Fu’ad Ṭahari dalam Jurnal Adabiyyāt Vol. 8 No. 2 (Desember, 2009), 233-244. Sebagaimana terlihat dari judulnya, jurnal karya Ṭahari ini lebih fokus pada manhaj bayānī —atau yang ia sebut sebagai tafsir berbasis linguistik— yang dikonstruksi oleh Amīn al-Khūlī dan diimplementasikan oleh Bintu al-Shāti’. Diantara penafsiran Bintu al-Shāti’ atas 14 surah pendek, yang disoroti oleh Ṭahari adalah yang terkait dengan “sinonim tidak berarti sama”. Seperti ḥalafa dengan aqsama, ni‘mah dengan na‘īm, na‘y dengan bu‘d dan hulm dengan ru’yah.*

²²Ibid., 77.

Yā ‘*Tbādī*’ (panjang).

al-Nahwi ‘*Inda al-Duktūr Al-Sāmarrā’ī fī Kitābihī Ma’a*’
ir ‘Adawi ‘Awān dalam Majallah al-Kulliyyah al-Islāmiyyah
Najf al-Ashraf, Vol. 2 No. 40, 619-634. Sebagaimana terlihat
ulisan ‘Adawi itu mengulas tentang berbagai perspektif baru
dalam bidang nahwu (gramatikal bahasa). Diantara isu-isu y

- alisan ‘Adawi itu mengulas tentang berbagai perspektif baru dalam bidang nahwu (gramatikal bahasa). Diantara isu-isu y

landasan teori —yang dalam tesis ini menggunakan *manhaj bayānī*— sebagai gambaran umum tentang latar penelitian dan sebagai bahan pembahasan hasil penelitian.²⁶

- b. Sedangkan sumber sekunder yang penulis gunakan yaitu ada 4, yang kesemuanya adalah karya al-Sāmarrā'ī; Pertama, *Balāghah al-Kalimah fī al-Ta'bīr al-Qur'āni*. Kedua, *Lamsāt Bayāniyyah fī Nuṣūṣ min al-Tanzīl*. Ketiga, *As'ilah Bayāniyyah fī al-Qur'an al-Karīm*, yang terdiri dari dua jilid. Terakhir, *Ma'ānī al-Nahwi*, yang terdiri dari 4 jilid.

3. Teknik Pengumpulan Data

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, bahwa semua data dari penelitian ini adalah bahan pustaka, maka dalam teknik pengumpulan datanya pun penulis cenderung menggunakan teknik pengumpulan data jenis dokumentasi. Secara sederhana, penulis akan menelusuri *manhaj bayānī* yang digunakan oleh al-Samarra^ḥī untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang ada dalam kitab tafsirnya, *‘ala ṭarīq tafsīr al-bayānī*.

4. Teknik Analisis Data

Berhubung jenis penelitian dalam tesis ini adalah kualitatif, maka metode analisis data yang tepat digunakan adalah analisis deskriptif. Yakni analisis yang bertujuan untuk mendeskripsikan subyek penelitian berdasarkan data dari variabel. Data tersebut diperoleh dari kelompok subyek yang diteliti dan tidak dimaksudkan untuk menguji hipotesis.²⁹

5. Pendekatan

Secara umum dalam penelitian ini penulis menggunakan dua metode pendekatan sekaligus, historis dan kritis-analisis. Pendekatan historis berfungsi untuk mengurai sejarah dan latar belakang kehidupan al-Sāmarrāʿī

²⁹Ibid., 126.

sebagai obyek kajian agar penulis mendapat gambaran tentang persepsi, motivasi, aspirasi, strategi dan bidang keilmuannya.

Apabila pendekatan historis kurang mencakup dan mewakili dalam proses eksplorasi hasil pemikiran al-Sāmarrā'ī tentang *manhaj bayānī* yang dikaji maka dibutuhkan pendekatan lain yang menunjang terwujudnya penelitian ini secara komprehensif, yaitu pendekatan kritis analitis. Pendekatan ini untuk menganalisa kelebihan dan kekurangan dari pemikiran yang dihasilkan oleh seorang tokoh, tanpa harus kehilangan obyektivitas peneliti³⁰

I. Sistematika Pembahasan

Untuk lebih memudahkan dalam penyajian, tesis ini dibagi menjadi 5 bab utama. Berikut masing-masing isi kelima bab tersebut:

Bab pertama, Pendahuluan. Sebagaimana umumnya penelitian ilmiah kualitatif, bab ini berisi seputar latar belakang masalah pentingnya mengkaji tema yang telah dipilih penulis, identifikasi masalah, rumusan masalah, kegunaan penelitian (meliputi kegunaan teoritis dan praktis), telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Terkait metodologi penelitian, sub-bab ini meliputi jenis penelitian, sumber data dan metode analisis data yang digunakan pada tesis ini.

Bab kedua, diawali dengan pengertian *manhaj bayānī* dan perkembangannya sebagai metode penafsiran. Untuk memudahkan pengenalan terhadap *manhaj bayānī*, bab ini akan dibagi menjadi beberapa sub-bab. Pertama,

³⁰ Arif Furchan, *Studi Tokoh:Metode Penelitian Mengenal Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 25.

pengertian *manhaj bayānī*. Kedua, *manhaj bayānī* di era klasik. Ketiga, *manhaj bayānī* di era pertengahan dan *manhaj bayānī* di era modern kontemporer.

Bab ketiga, diawali dengan riwayat hidup al-Sāmarrā'ī dan karya tafsirnya *'alā ṭarīq al-tafsīr al-bayānī*. Untuk memudahkan pengenalan terhadap sosok al-Sāmarrā'ī, bab ini akan dibagi menjadi beberapa sub-bab. Pertama, biografi al-Sāmarrā'ī. Kedua, latar belakang pendidikan al-Sāmarrā'ī dan kiprahnya di bidang pendidikan/pengajaran. Ketiga, seputar karya-karya al-Sāmarrā'ī yang telah dipublikasikan. Keempat, metodologi, corak/kecenderungan penafsiran al-Sāmarrā'ī

Bab keempat, konstruksi *manhaj bayānī* al-Sāmarrā'ī. Bab inilah yang menjadi inti pembahasan dari tesis ini, yang meliputi dua sub-bab utama. Pertama, *Manhaj Bayāni* Perspektif Al-Sāmarrā'ī dalam Kitab 'Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayānī. Pada sub-bab pertama ini peneliti berusaha semaksimal mungkin menelaah pengertian *manhaj bayānī* al-Sāmarrā'ī tersebut. Kemudian pada sub-bab kedua, aplikasi *Manhaj Bayānī* al-Samarrā'ī dalam Kitab 'Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayānī. Pada sub bab kedua ini peneliti berusaha untuk menampilkan contoh karakteristik *manhaj bayāni* yang diaplikasikan dalam kitab tafsirnya.

Bab kelima, Penutup. Sebagaimana lazimnya karya ilmiah, tesis ini ditutup dengan beberapa simpulan yang telah didapatkan selama proses penelitian dan diakhiri dengan saran. Saran yang dimaksud disini yaitu beberapa rekomendasi penelitian untuk pembaca —khususnya para pengkaji ilmu al-

BAB II

MANHAJ BAYĀNĪ

A. Pengertian Manhaj Bayānī

Manhaj bayānī adalah sebuah susunan kalimat bahasa Arab yang terdiri dari *ṣifāt* dan *mauṣūf*. kata *manhaj* dalam Kamus Al-Muanawwir diterjemahkan sebagai “Metode”,¹ yaitu sebuah cara yang ditempuh oleh seorang mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an. Sedangkan terjemahan kata *bayānī* yaitu “Deskripsi”, sebagaimana yang dijelaskan oleh M. Ridlwan Nasir dalam bukunya, *memahami al-Qur’an perspektif baru metodologi tafsir muqarin*.² Secara etimologi kata *bayān* mempunyai ragam makna di antaranya yang dikemukakan oleh al-Aṣbahānī, bahwa *bayān* adalah penelitian/penjelasan terhadap suatu objek.³ Dalam pengertian etimologi ini, maka kata *bayān* bermakna seputar suatu penjelasan, penelitian dan sesuatu yang sudah jelas (*al-Dhuhūr*).⁴

Pengertian *bayān* secara epistimologi adalah menjelaskan sebuah makna yang terlintas dalam hati dan akal, dan makna tersebut mengandung makna sastra yang indah. Menurut definisi lain *bayān* adalah mengetahui maksud satu

¹Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab – Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1996), 1468.

²Ridwan Nasir, *Memahami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: cv. Indra Media 2003), 16.

³Al-Rāghib al-Aṣbahānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'an* (Kairo: Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābī 1961), 69.

⁴Bāb al-‘Ayyāt Nūr al-Dīn, “al-Manhaj al-Bayānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm; Bintu al-Shātī’ Namūdhujān: --tesis-- (Jazair, Universitas Wahran, 2006-2007), 33.

⁷Pembagian peroidesasi *manhaj bayāni* ini mengacu pada pembagian peroidesasi *Madhāhib al-Tafsīr* yang ditulis oleh Abdul Mustaqim. Lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), xii-xiv.

Sebelumnya, perlu diketahui bahwa sejak awal telah ditegaskan di dalam al-Qur'an bahwa Nabi Muhammad Saw merupakan seorang penjelas (penafsir al-Qur'an) untuk disampaikan kepada umatnya. Sebagaimana telah tertulis dalam surah al-Nahl (16): 44 berikut ini:

(para Rasul Kami utus dengan membawa) keterangan-keterangan dan *zabur* (kitab-kitab yang mengandung ketetapan-ketetapan hukum dan nasihat-nasihat). Dan Kami telah menurunkan kepadamu (Nabi Muhammad Saw) al-Dzikru (al-Qur'an), supaya engkau menerangkan kepada manusia apa (al-Qur'an) yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka (selalu) berfikir.⁸

Tugas Rasulullah SAW sebagai penjelas kalam Allah SWT itu pun mencakup banyak hal. Namun secara garis besar dapat dikatakan bahwa penjelasan itu mencakup hal-hal yang hanya diterangkan secara global. misalnya masalah hukum-hukum salat, zakat, sampai aturan-aturan kehidupan lainnya (*Anzīmah al-Hayāh*) yang tidak diperinci lebih lanjut.⁹

Rasulullah SAW dengan fitrahnya yang suci dan karakternya yang tenang, mengetahui posisi keindahan dalam suatu “penjelasan” (*al-bayan*), sekaligus kesalahan-kesalahan dalam sebuah perkataan. Oleh karena itu, Rasulullah SAW berwasiat dengan menggunakan arahan-arahan sastra yang menunjukkan orientasinya yang artistik. Lebih lanjut, Rasulullah SAW melarang pembicaraan, ocehan, celotehan dan pemaksaan sajak dalam sebuah

⁹Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, vol. 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 426.

perkataan.¹⁰ Sebagai contoh, hadis yang diriwayatkan oleh Abi Tha‘labah al-Khushanī berikut ini:¹¹

حدثنا محمد بن أبي عديّ، عن داود، عن مكحول، عن أبي ثعلبة الخشني، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ أَحَبَّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبَكُمْ مِنِّي فِي الْآخِرَةِ مُحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا، وَإِنَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي فِي الْآخِرَةِ مُسَاوِئُكُمْ أَخْلَاقًا، الثَّرَثَارُونَ الْمُتَفِيهِقُونَ الْمُتَشَدِّقُونَ).

Muhammad b. Abi ‘Adiyy bercerita kepada kami, dari Dawud, dari Makhul, dari Abu Tha‘labah al-Khushani, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, “Sesungguhnya yang paling aku cintai di antara kalian dan paling dekat denganku di akhirat kelak adalah yang paling baik/indah akhlaknya. Dan sesungguhnya yang paling aku benci di antara kalian dan paling jauh dariku di akhirat kelak adalah yang buruk akhlaknya, yang *al-thartharūn*, *al-mutafayhiqūn*, *al-mutashaddiqūn*.

Al-Arna'ut mengomentari maksud 3 kata terakhir yang disebutkan dalam hadis di atas. Menurutnya, yang dimaksud dengan *al-tharthārūn* adalah mereka yang banyak bicaranya dan keluar dari kebenaran. *al-Mutafayhiqūn* adalah mereka yang panjang lebar pembicaraanya, senantiasa membuka mulutnya, tanpa hati-hati dalam berbicara. Sedangkan *al-mutashaddiqūn* ialah mereka yang terlalu banyak mengoceh (secara umum).¹²

Lebih lanjut, dalam konteks genealogi *manhaj bayānī fī tafsīr al-Qurān*, sedari awal Rasulullah SAW telah menunjukkan bagaimana bentuk penafsiran al-Qur'an secara *bayāni*. Hal ini terlihat jelas dalam beberapa tafsirannya, yang mencoba menjelaskan sisi ke-*tashbīh*-an dan ke-*kināyah*-an

¹⁰Muhammad Rajab al-Bayumi, *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qurān al-Karīm* (Kairo: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1971), 11-12.

¹¹ Aḥmad b. Hanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal* (Lebanon: Mu'assasah al-Risālah, 1999), vol. 29, 267.

¹²Ibid., 268.

ayat-ayat al-Quran. Seperti penafsirannya atas surah al-Baqarah [2]: 187 berikut ini:¹³

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

Dan Makan minumlah hingga jelas benar bagi kamu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.¹⁴

Tatkala ayat di atas turun, ‘Adī ibn Ḥātīm mengambil benang hitam dan benang putih, kemudian meletakkannya di bantal. Setelah itu, kedua benang tersebut ia amati baik-baik pada malam hari, namun ternyata tidak tampak apa-apa baginya. Maka di pagi harinya, ia menemui Rasulullah SAW dan menceritakan apa yang ia alami. Mendengar cerita ‘Adī b. Ḥātīm itu, Rasulullah SAW bersabda:¹⁵

إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار

Sesungguhnya yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah gelapnya malam dan terangnya siang (pagi hari).

Al-Bayūmī menegaskan bahwa penjelasan Rasulullah SAW kepada ‘Adī b. Ḥātim di atas merupakan penafsiran dari makna hakiki menuju makna *majāzī*.¹⁶ Contoh lain yaitu penafsiran Rasulullah SAW atas surah al-Wāqī‘ah [56]: 82:

¹³Rajab al-Bayumi, *Khutuwāt al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qurān al-Karīm*, 12.

¹⁴Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya*, 29.

¹⁵Khālīd b. ‘Abd al-‘Azīz al-Bātīlī, *al-Tafsīr al-Nabawī* (Riyāḍ: Dār Kunūz Ishbīliya, 1431 H), 187.

¹⁶Rajab al-Bayumi, *Khutuwāt al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qurān al-Karīm*, 12.

وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تَكْذِبُونَ ۝۸۲

Dan kamu menjadikan (yakni mengganti kewajiban bersyukur atas) rezeki kamu (yang telah dianugerahkan Allah SWT.) dengan mendustakan (mengingkarinya)?.¹⁷

Penjelasan tentang ayat di atas dijelaskan oleh Rasulullah dalam sabdanya:

قال الإمام أحمد: حدثنا حسين بن محمد، حدثنا إسرائيل عن عبد الأعلى عن أبي عبد الرحمن عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (وتجعلون رزقكم) يقول: شكركم (أنكم تكذبون)، تقولون مطرنا بنوء كذا وكذا بنجم كذا وكذا.¹⁸

Imam Ahmad berkata: Husein b. Muhammad telah bercerita kepada kami, Isra'il telah bercerita kepada kami, dari 'Abd al-A'la, dari Abi 'Abd al-Rahman, dari 'Ali RA, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, “Dan kamu menjadikan rezekimu’ (Rasulullah menjelaskan) ‘syukurmu’ ‘sungguh justru kamu mendustakan’, engkau berkata, ‘kita diberi hujan karena planer ini dan ini, karena bintang ini dan ini.’”

Penafsiran *lafaz al-Rizq* dengan *al-Shukr* yang dilakukan oleh Rasulullah SAW di atas, menurut al-Bayūmi, adalah bentuk penafsiran *majāz mursal* dalam bab *al-sababiyyah wa al-musabbabiyyah*.¹⁹

2. Masa sahabat

Sebagaimana diketahui, bahwa mufasir termasyhur di kalangan sahabat adalah ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, ‘Ali ibn Abī

¹⁷Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya*, 537.

¹⁸ Abī al-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar b. Kathīr al-Dimashqi, *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), vol. 8, 33.

¹⁹Rajab al-Bayūmī, *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qurān al-Karīm* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah, 1971), 13.

أَيُّودُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢٦٦)

Diceritakan bahwa suatu hari, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb bertanya mengenai maksud ayat di atas kepada para sahabat. Namun, ia tidak mendapati jawaban yang memuaskan dari mereka. Hingga Ibn ‘Abbās — yang berada di belakangnya— menjelaskan bahwa maksud ayat di atas adalah perumpamaan yang dibuat oleh Allah SWT. “Apakah salah seorang di antara kalian ingin menggunakan umurnya untuk beramal seperti amalnya orang-orang *ahl al-khayr wa ahl al-sa‘ādah*. Sehingga tatkala ajal

²¹Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya*, 45.

Menurut al-Bayūmī, penafsiran Ibn ‘Abbās di atas merupakan contoh penafsiran dalam bab *kināyah*. Karena datangnya pertolongan dan kemenangan berarti menunjukkan pada kesempurnaan risalah, maka tidak ada lagi setelah kesempurnaan kecuali datangnya ajal. Penafsiran seperti di atas merupakan contoh ketajaman dan kejernihan akal Ibn Abbas dan sayyidina Umar.²⁹

²⁹Ibid, 21.

Kemudian, al-Jāhiz menjelaskan bahwa hukum makna itu berbeda dengan hukum kata-kata. Hal itu disebabkan karena makna memiliki arti yang luas. Sedangkan kata-kata/ lafal (*asmā' al-ma'āni*) itu terbatas, terbilang dan tertentu. Media yang dapat mengungkap “makna” itu ada 5, yakni *al-lafẓ* (kata), *al-ishārah* (isyarat), *al-'aqd* (bilangan), *al-khatt* (tulisan) dan *al-hāl* (keadaan/konteks dimana kata itu diucapkan). Masing-masing kelima unsur itu pun memiliki gambar dan permata khusus yang berbeda antara satu dengan

وَلَقَبَلُّوْكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (١٥٥)

“Dan sungguh, Kami pasti akan (terus menerus) menguji kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang sabar.”⁴⁰

Contoh lain dalam surah al-Nahl ayat 112:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (١١٢)

“Dan Allah telah membuat perumpamaan; suatu negeri yang semula amabn lagi tenteram, rezeki datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi (penduduknya) mengingkari nikmat-nikmat Allah; karena itu Allah menerapkan (kepada)nya pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan oleh apa yang selalu mereka perbuat.”⁴¹

Begitu juga kata *al-Maṭar* dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjukkan pada hujan yang sifatnya siksaan (negative), berbeda dengan

³⁸Ibid., 79.

³⁹ al-Jāhiz, *al-Tabyīn wa al-Bayān*, vol. 1, 20.

⁴⁰Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, 24.

⁴¹Ibid., 280.

kata *al-Ghaith* yang digunakan untuk makna hujan yang sifatnya rahmat (positif). Contoh penggunaan kata *al-Maṭar* dalam surah al-Anfāl ayat 32:

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ
اِئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Dan (ingatlah), ketika mereka berkata; “Ya Allah, jika (al-Qur’an) ini adalah benar-benar dari sisi-Mu, maka hujanilah kami dengan batu-batu dari langit, atau datanglah kepada kami siksa yang pedih.”⁴²

Contoh lain dalam surah al-Hijr ayat 74:

فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ (٧٤)

“Maka, Kami jadikan (bumi) yang di atasnya ke bawahnya (jungkirbalikkan) dan Kami hujani mereka dengan batu-batu dari *sijjil* (batu-batu bercampur).”⁴³

Dan juga dalam surah al-Furqān ayat 40:

وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوِيًّا فَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَتَّخِذُونَ

Dan demi (Allah)! Sungguh, mereka (kaum musyrik Mekkah) telah melalui negeri (kaum Nabi Lūṭ as.) yang dihujani dengan hujan (bebatuan dari tanah yang terbakar) yang seburuk-buruknya. Maka, apakah mereka (buta sehingga) tidak melihatnya (yakni, reruntuhan perkampungan itu); bahkan (mereka sebenarnya tidaklah buta, tetapi) mereka tidak mengharapkan adanya kebangkitan (manusia di alam Barzakh).⁴⁴

Sedangkan kata *al-Ghayth* digunakan untuk makna positif, yaitu hujan yang bersifat rahmat dari Allah, seperti dalam surah al-Hadid ayat 20:

⁴²Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, 180.

⁴³Ibid., 266.

⁴⁴Ibid., 363.

2. al-Zamakhsharī

Sebagaimana yang disampaikan al-Buyūmī bahwa dalam karya tafsirnya ini, al-Zamakhshari menyingkap dengan detail permasalahan susunan kalimat dalam al-Qur'an ayat demi ayat, agar bisa dijelaskan kandungan *al-Mā'ani* dan *al-Bayān*-nya. Maka tidak heran, jika tafsir *al-Kashshāf* menjadi

⁴⁶Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. Mochtar Zoemi dan Abdul Qadir Hamid (Bandung: Pustaka 1987), 116.

rujukan para pemerhati tafsir, (baik di kalangan generasi Muktaizilah maupun di kalangan generasi Sunni), khususnya tafsir yang bercorak bahasa ataupun sastra.⁴⁷

Adapun *manhaj bayānī* yang digunakan al-Zamakhshari dalam kitab *al-Kashshāf*-nya iyalah sebagai berikut:⁴⁸

- a. memahami lafal-lafal al-Qur'an dari segi kebakasaanya dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan bahasa Arab.
- b. Menjelaskan keindahan susunan kata dalam al-Qur'an dan menganalisisnya secara *bayānī*. Hal itu untuk mengungkapkan keindahan dan rahasia-rahasia *bayānī* dari al-Qur'an.
- c. Syair dijadikan argumentasi dalam penafsirannya, karena al-Zamakhshari adalah seorang penyair yang banyak menghafal syair-syair Arab baik syair *jahilī* maupun *islāmī*.
- d. Menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan pen]dapat (*al-Ra'yu*).
- e. Menafsirkan ayat al-Qur'an sesuai dengan mazhab Muktazilah.

Lebih lanjut penulis akan menampilkan beberapa contoh penadfsiran al-Zamakhshari. Misalnya surah al-Qiyamah ayat 22-23:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)

(Ada) wajah-wajah pada hari (akhirat) ini yang berseri-seri. (Itulah wajah orang-orang yang tidak lengah akan kehidupan akhirat dan mempersiapkan diri menghadapinya). Kepada Tuhan PemeliharaNya (mereka) melihat.⁴⁹

⁴⁷ al-Bayūmi, *Khutuwāt al-Tafsīr*, 232-234.

⁴⁸Salāḥ al-Fattāḥ al-Khālidi, *Taʾrīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn* (Damaskus: Dār al-Qalam 2010), 546-556.

⁴⁹Shihab, *al-Qur'an dan Maknanyai*, 578

Menurut al-Zamakhsharī bahwa wajah-wajah itu melihat Allah secara khusus dan tidak bisa melihat selain-Nya. makna yang seperti ini dikarenakan adanya *taqḍīm al-Mafʿūl (ilā rabbihā nāẓrah)*, yang memiliki makna pengkhususan (*ikhtisās*), begitu juga *men-taqḍīm al-Jār wa al-Majrūr* memiliki makna pengkhususan.⁵⁰ Tetapi yang dimaksud melihat menurut al-Zamakhshari adalah mendapati kebaikan dan menunggu kemuliaan (*intizār al-Karāmah*). Maka makna ayat di atas adalah bahwa sesungguhnya semua orang tidak bisa mendapatkan suatu nikmat/rahmat dan kekaromahan kecuali dari Allah.⁵¹

Contoh lain surah al-Isrā' ayat 16:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا (١٦)

Dan apabila Kami hendak membinasakan suatu negeri, (maka) Kami memerintahkan orang-orang yang hidup mewah (di dalamnya supaya menaati Allah swt. dan Rasul-Nya, tetapi mereka enggan), lalu mereka melakukan kedurhakaan di dalamnya, maka (sudah) sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan Kami), maka Kami menghancurkannya sehancur-hancurnya.⁵²

Ayat di atas salah satu contoh *majāz*. adapun *wajh al-Majāz*-nya ialah Allah melimpah ruahkan rezeki/nikmat kepada mereka yang bisa membuat mereka terjerumus pada kemaksiatan dan menuruti hawa nafsu.⁵³

Firman Allah dalam surah Ibrāhim ayat 1:

⁵⁰al-Buyūmī, *Khutwāt al-Tafsīr*, 236.

⁵¹Ibid., 237.

⁵²Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya*, 283.

⁵³ al-Buyūmī, *Khutwāt al-Tafsīr*, 241.

Al-Zamakhshari menafsirkan ayat di atas dengan menggunakan *isti'ārah* pada kata *al-Zulumāt* dan *al-Nūr*, dan kedua kata tersebut menurutnya merupakan *isti'ārah* dari kata *al-Ḍalāl* dan *al-Hudā*. Jadi makna ayat di atas jika diterjemahkan ialah; (Itu adalah) kitab (al-Qur'an) yang telah Kami turunkan kepadamu (Nabi Muhammad saw.) supaya engkau mengeluarkan manusia dari aneka “Kesesatan” menuju “hidayah.”⁵⁵

Pada sub-bab kali ini, akan dibahas tentang *manhaj bayānī* menurut para mufasssir sastra modern-kontemporer yang dipelopori oleh dua tokoh sastrawan, yaitu, Amīn al-Khūlī dan ‘Āishah ‘Abd al-Raḥmān (Bint al-Shāṭi’) sebagai berikut:

Menurut Amin al-Khuli bahwa al-Qur'an memiliki nilai sastra Arab yang paling agung. Secara historis, al-Qur'an memang diturunkan dengan kemasan bahasa Arab, sebagai bahasa yang digunakan Allah untuk menyampaikan risalah-risalahNya. Di sini, usaha menafsirkan al-Qur'an

⁵⁵ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiqi Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol II (Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī 1407 H), 537.

Menurut Amin al-Khuli bahwa studi eksternal teks al-Qur'an adalah sebagai kajian umum seputar al-Qur'an yang berkaitan dengan latar belakang materil dan spiritual tempat di mana al-Qur'an muncul, diwahyukan dalam rentang waktu, dikodifikasikan, ditulis, dibaca, dihafalkan dan berbicara untuk pertama kalinya kepada masyarakat di lingkungan tersebut/bagaimana al-Qur'an berbicara pada para audiennya yang pertama. Berbagai kondisi non material ketika al-Qur'an turun misalnya adalah sistem sosial, keluarga, kabilah, pemerintahan dalam batas tertentu, sistem kepercayaan, sistem pengetahuan dan perilaku. Dengan kata lain, seorang mufassir pada tahap ini harus melakukan survei tentang bagaimana kehidupan manusia melakukan

⁵⁶Metode pertama dikenal dengan istilah studi eksternal teks dan metode kedua dikenal dengan istilah studi internal teks. Studi eksternal teks seorang mufassir harus melacak berbagai kondisi di saat al-Qur'an diturunkan, seperti: sosial budaya, keluarga, kabilah, pemerintahan, dan perilaku masyarakat pada saat al-Qur'an diturunkan. Adapun studi internal teks bermkna bahwa seorang mufassir harus mengkaji dengan teliti mulai dari perkembangan makna sebuah kata dalam al-Qur'an baik bentuk tunggalnya maupun bentuk.jamaknya. kemudia seorang mufassir harus meneliti juga tanda-tanda makna ini dalam setiap perubahan bentuknya. Dengan demikian, dapat diketahui pergeseran dan perubahan makna dalam sebuah katan dan kalimat sekaligus pengaruhnya secara psikologis-sosial dalam masyarakat. Lihat, al-Khuli, *manāḥij tajdīd*, 310-314.

Kajian eksternal teks al-Qur'an ini, merupakan kajian secara umum yang terdiri atas kajian teks, filologis, penjelasan atas sejarah perkembangannya, penjelasan mengenai latar belakang tempat al-Qur'an muncul, sumber dari mana ia lahir dan bagaimana perkembangan makna-maknanya.⁵⁹

Adapun studi seputar internal teks al-Qur'an adalah sebuah kajian yang diawali dengan meneliti perkembangan makna kosakata. Dengan kata lain, seorang mufassir sastra terlebih dahulu harus meneliti perkembangan makna dan signifikansi kata-kata tertentu al-Qur'an dalam bentuk tunggalnya. Selanjutnya meneliti indikasi makna ini dalam setiap generasinya, agar dapat dilihat pergeseran makna dalam berbagai generasi serta pengaruhnya secara psikologis, sosial dan peradaban umat terhadap pergeseran makna. Setelah mengkaji makna kata secara bahasa, kemudian dilanjutkan kajian terhadap maknanya berdasarkan pemakaiannya dalam al-Qur'an.

Hal itu, dengan meneliti dan mempertimbangkan seluruh kosa kata yang muncul dalam al-Qur'an. Tujuan penelitian ini untuk menemukan, apakah pemakaian kata dalam al-Qur'an bersifat menyeluruh, berlaku di berbagai masa turunnya al-Qur'an dan di berbagai latar belakang yang

⁵⁸Ibid., 310-311.

⁵⁹Ibid., 312.

J.J.G Jansen dalam bukunya, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern* menjelaskan bahwa Amin al-Khuli mempunyai pandangan-pandangan tersendiri mengenai tugas kedua tafsir-tafsir al-Qur'an (yakni, penafsiran teks itu sendiri dengan menggunakan studi-studi yang terdahulu) sama pentingnya.⁶²

Pertama, Amin al-Khuli sangat mendorong para sarjana yang berminat menulis tentang tafsir al-Qur'an, agar memperhatikan semua ayat yang memiliki kesamaan tema (satu pembahasan), dan tidak boleh membatasi pada penafsiran satu bagian saja dengan mengabaikan pertanyaan-pernyataan lain al-Qur'an terhadap topik yang sama. Semisal dalam al-Qur'an surah al-

⁶²J.J.G jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya 1997), 108.

Amin al-Khuli sendiri tidak pernah menuliskan sebuah karya tafsir al-Qur'an, mengenai hal ini, bisa diduga mengapa ia tidak melakukan hal demikian, karena atmosfer di Mesir pada tahun 40-an tidak mendukung. Namun ketika menjadi ketua proyek penafsiran al-Qur'an di Universitas Mesir di Giza, Amin al-Khuli setuju untuk menjadi supervisor dari tesis yang berjudul, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'an al-Karīm* yang diajukan Muhammad Ahmad Khalafallah.⁶⁵ Untuk mendapatkan gambaran jelas tentang penafsiran

⁶⁵ Muhammad Ahmad Khalafallāh adalah professor bahasa Arab di Iskandariyah yang menulis tentang Abd. Al-Qadir al-Jalaini, dan menulis sebuah analisis formal surah al-Ra'd [13] dalam jurnal *Dar al-'Ulūm*, vi, 3 (1940). Bandingkan Muhammad Rajab al-Bayumi, "*al-Tasīr al-Bayānī li al-Qur'an al-Karīm 'ind al-Mu'aṣrīn*," dalam *Qafilat al-Zayt*, xx, 3, 3 (1392/1972).

Amin al-Khuli bisa merujuk pada kitab *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qurʿan al-Karīm* yang ditulis oleh istrinya, Dr. ʿAishah ʿAbdurrahman.⁶⁶

b. Bintu al-Shāṭi'

Perkembangan pemahaman *manhaj bayānī* di era Dr. ‘Aisyah Abdurrahman.⁶⁷ –kemudian ditulis menggunakan nama samarannya Bint al-Shāṭi’.- Bint al-Shāṭi’ sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran gurunya, Amin al-Khuli sekaligus suaminya, sebagaimana ia kemukakan dalam pengantar bukunya, *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’an al-Karīm*, sebagai berikut:

Saya berharap –dengan usaha ini- tercapai apa yang saya harapkan – atau bahkan lebih baik dari itu- yakni mendapatkan inti kajian sastra di perguruan tinggi. Saya juga berharap dapat mengukuhkan apa yang telah dibangun oleh guru kami (Amin al-Khuli); bahwa kajian metodologis terhadap teks al-Qur'an wajib mendahului semua kajian lainnya, bukan hanya karena ia kitab bahasa Arab yang terbesar, tetapi juga karena orang-orang yang menaruh perhatian untuk mengkaji aspek-aspek lainnya, mencari maksud-maksud lain, yang tidak akan tercapai sedikit pun, tanpa memahami *uslūb* (gaya bahasa)-nya dan tanpa mengetahui rahasia-rahasia *bayān*-nya. Pengetahuan itu membantu mereka dalam memahami petunjuk-petunjuknya, baik ketika bermaksud mengeluarkan hukum-hukum fiqh, memahami sikap al-Qur'an terhadap masalah-masalah sosial, kebahasaan, maupun ketika bermaksud menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Karena itu seorang pengkaji, pertama-tama, dituntut untuk mempersiapkan diri dan sarana untuk maksud tersebut. Yakni memahami *mufradāt* (kosakata), al-Qur'an dan *uslūb* (gaya bahasa)-nya dengan pemahaman yang bertumpu pada kajian metodologis-induktif serta menelusuri rahasia-rahasia *al-Ta'bīr* (ungkapan)-nya.⁶⁸

Bintu Shāṭi' dalam menafsirkan al-Qur'an berusaha semaksimal mungkin untuk memurnikan pemahaman teks al-Qur'an (*nas qur'ani*) dengan

⁶⁶J.J.G jansen, *Diskursus Tafsir*, 111.

⁶⁷Ia adalah Profesor bahasa Arab di Universitas ‘Ain al-Shams di Hiliopolis, ia lebih dikenal dengan nama samaranya, bint al-Shāṭi’. Nama tersebut ia pergunakan pertama kali sejak publikasi karya pertamanya di usia 30-an. Lihat J.J. Jansen, *Diskursur Tafsir al-Qur’an*, 111.

⁶⁸ Aishah Abdurrahman, *Tafsir Bintusy-Syathi*, terj. Mudzakir Abdussalam, (Bandung : Mizan1996), 32.

Secara umum Bint al-Shāṭi' dalam menafsirkan al-Qur'an berpegang pada tiga prinsip yang telah dikemukakan oleh para mufassir klasik di masa lalu, yaitu sebagai berikut: bahwa al-Qur'an menjelaskan dirinya dengan dirinya sendiri (tasfir ayat dengan ayat), al-Qur'an harus dipelajari dan dipahami dalam keseluruhannya sebagai suatu kesatuan dengan karakteristik-karakteristik ungkapan dan gaya bahasa yang khas, dan terakhir adalah penerimaan atas tatanan kronologis al-Qur'an dapat memberikan keterangan sejarah mengenai kandungan al-Qur'an tanpa menghilangkan keabadian nilainya.⁷²

⁷⁰Nasir, *Memahami al-Qur'an*, 17.

⁷¹ Abdurrahman, *Tafsir Bintusy-Syathi*, 35.

Pertama, metode tematik, yaitu mengumpulkan semua surah dan ayat yang berkaitan dengan topik yang akan dikaji, dengan demikian al-Qur'an bisa dipahami secara objektif. Pengumpulan satu tema dari keseluruhan ayat ini tidak berarti mengingkari kenyataan bahwa al-Qur'an turun kepada Nabi Muhammad Saw dalam kurun waktu yang lama, sebagaimana gaya bahasa dan ungkapannya berbeda antara ayat yang turun di Makkah dan ayat yang turun di Madinah. Namun, kenyataannya, inilah satu-satunya metode yang paling memadai untuk mengetahui makna al-Qur'an detail dan objektif.⁷⁴

Kedua, menyusun ayat dan surah tersebut sesuai dengan tatanan kronologis pewahyuannya. Oleh sebab itu, keterangan-keterangan mengenai wahyu dan tempat turunnya dapat diketahui. Akan tetapi, riwayat-riwayat mengenai *asbāb al-Nuzūl* disini, dipandang sebagai sesuatu yang perlu dipertimbangkan, hanya sejauh dan dalam pengertian bahwa peristiwa-peristiwa tersebut adalah keterangan kontekstual yang berhubungan dengan pewahyuan suatu ayat, karena peristiwa-peristiwa itu, bukanlah tujuan utama atau syarat mutlak kenapa pewahyuan itu terjadi. Tujuan dari *Asbāb al-Nuzūl* disini sekedar merupakan kondisi-kondisi eksternal dari pewahyuan,

⁷⁴Ibid., 41

sehingga penekanannya terletak pada keumuman kata yang digunakan, bukan kekhususan peristiwa pewahyuan (*al-‘Ibrah bī ‘umum al-Lafidhi lā bī khuṣūṣ al-Sabab*).⁷⁵

Ketiga, Bintu al-Shīlī' menegaskan bahwa dalam memahami lafal al-Qur'an yang ditulis menggunakan bahasa Arab, harus mencari petunjuk pada bahasa aslinya yang memberikan rasa kebahasaan bagi lafal-lafal yang digunakan secara berbeda, baik yang hakiki maupun yang majazi. Kemudian menyimpulkan muatan petunjuknya dengan meneliti semua bentuk lafal yang ada dalam al-Qur'an. Setelah itu, mencari konteksnya yang khusus dan yang umum dalam ayat dan surah al-Qur'an secara keseluruhan.⁷⁶

Keempat, dalam memahami rahasia-rahasia ungkapan al-Qur'an (*al-Ta'bīr al-Qur'ānī*), Bint al-Shāṭi' mengikuti konteks *naṣ* yang ada dalam al-Qur'an, baik dengan berpegang pada makna *naṣ* maupun semangatnya. Kemudian makna tersebut dikonfirmasi pada pendapat para mufassir, melalui cara ini bisa memahami al-Qur'an dengan murni dan bisa menghindar dari kisah-kisah *israiliyāt*, hawa nafsu, paham sectarian dan takwil yang berbau bid'ah.⁷⁷ Menurut Bint al-Shāṭi' bahwa standarisasi seorang mufassir yaitu, harus berpengetahuan luas dalam ilmu-ilmu bahasa Arab, tata bahasa, retorika dan gaya bahasa, serta harus mempunyai pengetahuan yang luas juga dalam ilmu-ilmu al-Qur'an, semisal ragam bacaan (*ilm al-Qirā'at*), sebab-

⁷⁵Ibid., 41

⁷⁶Ibid., 41-42.

⁷⁷Ibid., 42.

⁷⁸Aisyah Abdurraman, *Tafsir Bintusy-Syathi'*, terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), 20.

BAB III

MENGENAL AL-SĀMARRĀ'Ī DAN KITAB 'ALĀ ṬARĪQ AL-
TAFSĪR AL-BAYĀNĪ

A. Biografi al-Samarrā'ī

Nama lengkap al-Samarrā'ī adalah Fāḍil ibn Sālīḥ ibn Maḥdī ibn Khalfī al-Badrī. Ia lahir di Baghdad, tepatnya di sebuah kota yang bernama Sāmarrā' pada tahun 1933 M. Ia berasal dari keluarga yang sangat sederhana, bukan dari kalangan ulama, bahkan secara ekonomi keluarganya tergolong ekonomi menengah. Menurut pengakuan al-Samarrā'ī sendiri bahwa ayahnya adalah seorang pedagang di pasar. Akan tetapi, ayahnya selalu mendorong agar ia belajar dan sekolah.²

Sejak dini, ayahnya mengarahkan al-Samarrā'ī untuk belajar al-Qur'ān di salah satu masjid yang ada di Sāmarrā', yaitu Masjid Ḥasan Bāshā. Mulai saat itu kecerdasannya sudah mulai tampak, karena ia bisa menghafamkan al-Qur'ān dalam kurun waktu yang begitu singkat.³ Namun, menurut penuturan al-Samarrā'ī sendiri dalam sebuah wawancara dengan ustadz Jasim Muhammad al-

¹*Sāmarrā'* adalah sebuah kota kecil yang terletak di bagian timur Sungai Tigris di provinsi Salah al-Dīn, Irak. Kota ini berlokasi 125 km di sebelah utara Baghdad. Penduduknya berjumlah sekitar 201.700 jiwa pada tahun 2002 M. kota ini juga menjadi tempat suci bagi orang-orang Shi'ah, meskipun demikian, penduduk sunninya jauh lebih banyak dari pada orang-orang shi'ah. Lihat Wikipedia, "*Sāmarrā'*," <https://id.m.wikipedia.org/wiki/Samarra>; diakses tanggal 19 April 2019.

¹Islamiyyat, “Nubdah ‘An Hayāh al-Duktūr fādīl Sālih al-Sāmarrā’ī,” <http://islamiyyat.com/2009-02-03-05-19-05/>; diakses tanggal 19 April 2019.

²Islamiyyat, “Nubdah ‘An Hayāh al-Duktūr fādīl Šālih al-Sāmarrā’ī,” <http://islamiyyat.com/2009-02-03-05-19-05/>; diakses tanggal 19 April 2019.

³Wikipedia, “Fāḍil al-Sāmarrā’ī,” <https://ar.m.wikipedia.org/wiki/>; diakses tanggal 25 April 2019.

Al-Samarraṭī berbicara panjang lebar di program *lomasāt bayāniyah* mengenai kecintaannya terhadap bahasa Arab. Ia sangat menyukai ilmu Nahwu sejak dari kecil. Kecintaannya terhadap bahasa Arab dimulai sejak duduk di bangku sekolah dasar yaitu ketika kelas tiga atau empat. Sejak itulah ia merasakan ikatan yang sangat erat dengan ilmu Nahwu, sehingga para guru-gurunya memotivasi untuk lebih memperdalam Nahwu. Allah memberinya kecintaan terhadap ilmu Nahwu di saat orang lain dikarunia hobi-hobi yang lain.⁵

⁴Lamasā bayānīyyah, “Qiṣṣah Ḥayāh al-Duktūr faḍīl al-Samarra’ī” dalam <https://www.youtube.com/watch?v=Vua-UKScFEM> (20/ maret/2019).

⁶Ibid, diakses tanggal 23 Maret 2019.

1. Pendidikan

Pada tahun 1957 M, ia melanjutkan pendidikannya di Universitas Dār al-Mu‘allimīn Fakultas Tarbiyah Jurusan Bahasa Arab dan selesai pada tahun ajaran 1960-1961 M. Berbekal ijazah Strata Satunya, ia kembali aktif mengajar lagi di Madrasah Thanāwiyah. Program Magisternya dilanjutkan di Universitas Baghdad Fakultas Adab Jurusan Bahasa Arab pada tahun 1962 M. Penelitian tugas akhirnya berjudul *Ibnu Jinni al-Naḥwī* yang dibimbing langsung oleh Dr. Muṣṭafa Jawwād. Al-Samarrā’ī termasuk orang pertama yang mendapat gelar master bahasa Arab di Baghdad. Setelah lulus S2, ia diangkat sebagai asisten dosen Bahasa Arab Fakultas Adab di Universitas Baghdad. Gelar doktornya ia peroleh di Jurusan yang sama yakni Jurusan Bahasa Arab Fakultas Adab Universitas ‘Ain al-Shams Kairo pada tahun 1968 M. *Al-Dirāsāt al-Nahwīyah wa al-Lughawīyah ‘ind al-Zamakhshari*

Kedalaman dan luasnya ilmu pengetahuan yang dimiliki seseorang tidak muncul begitu saja. Peranan seorang guru dalam hal ini tidak dapat dinafikan, begitu pula dengan al-Samarra'ī. Guru memiliki peran penting dalam membentuk karakter anak didiknya. Dalam hal ini, al-Samarra'ī juga dipengaruhi oleh beberapa gurunya dalam bidang bahasa Arab. Hanya saja, peneliti tidak menemukan data detail terkait guru-guru dan murid-muridnya. Menurut pengakuan al-Sāmarra'ī sendiri dalam sebuah wawancara di program *lomasāt bayāniyah* bahwa ia mempunyai beberapa guru yang begitu berpengaruh dalam hidupnya. Di antara guru-guru al-Sāmarra'ī adalah sebagai berikut:

- a. Yūnus ‘Abd al-‘Azīz, ia seorang guru bahasa Arab ---yang sangat ikhlas dalam mengajar--- menjadi guru favoritnya sewaktu ia masih duduk di kelas tiga Sekolah Dasar. Ia yang memotivasinya agar mempelajari bahasa Arab, bahkan al-Samarrā‘ī mengaku bahwa kecintaannya terhadap bahasa Arab tidak ada bandingannya.
- b. Rashād, ia adalah seorang guru dalam bidang matematika (*riyāḍiyāt*) yang selalu membekas dalam ingatan al-Sāmarrā‘ī karena keikhlasannya dalam mengajar.

Al-Sāmarā'i berasumsi bahwa di buka bumi ini tidak ada seorang pun yang beriman, mereka semuanya menyembunyikan keraguannya bahkan menurutnya semua orang di jagat raya ini tidak ber-Tuhan (ateis). Hanya saja sebagian dari mereka ada yang secara gamblang menampilkan paham ateismenya dan sebagian yang lain secara samar-samar. Ia juga berasumsi bahwa tidak mungkin ada seorang pun yang bisa meyakinkan kepadanya adanya Allah (*wujudullah*). Kemudian ia berjanji akan memberi hadiah berharga bagi siapapun yang bisa meyakinkannya adanya Allah. Namun, setelah melalui beberapa tahapan usaha ---membaca banyak kitab dan buku-buku yang bisa menghilangkan keraguannya--- maka Allah membukakan pintu iman serta memberi keyakinan yang kuat kepada al-Samarā'i. Dengan demikian, ia menyebut hari itu dengan sebutan hari keimanan (*yawm al-ʾīmān*).⁹

Kedua, Sāmarrā'ī mengalami kegelisahan yang berhubungan dengan kenabian Nabi Muhammad Saw. Ada beberapa pertanyaan yang

⁹Fāḍil ṣālīh al-Sāmarrā'ī, *Nubuwwah Muḥammad min al-Shakki ilā al-Yaqīn* (Baghdad: Maktabah al-Quds), 6-7.

Karir akademik al-Sāmarrā'ī dimulai sebagai guru bahasa Arab di Sekolah Menengah Atas pada tahun 1953 M. Ia sangat detail saat menerangkan makna-makna kosa kata Arab. Kemudian ia diangkat menjadi asisten dosen bahasa Arab di Fakultas Adab di Universitas Baghdad. Tahun 1979 diutus ke Kuwait menjadi dosen istimewa di jurusan bahasa Arab. kemudian kembali ke Iraq dan diangkat menjadi tenaga ahli dalam bidang dasar-dasar agama (*al-'uṣūl al-dīn*) di *al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī* pada tahun 1983 M.¹¹

Kemudian pada tahun 1996 M ia diangkat menjadi pegawai tetap di *al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī*. Lalu pada tahun 1998 M ia pensiun setelah hampir 40 tahun menjadi dosen bahasa Arab di Universitas Baghdad. Tahun berikutnya, 1999 ia melakukan perjalanan ke beberapa negara Teluk. Selama satu tahun ia tinggal di Oman menjadi dosen istimewa di

¹¹Muhammad Yusuf Muhammad Ibriyus, “Fāḍl al-Sāmarrā’ī wa arā’uhu al-Nahwīyah” (Tesis—Jami’ah al-Khail/Hebron university, Palestin, 2017), 1.

- 3) *Ibnu Jinnī al-Nahwī*. Buku ini memuat delapan bab: pertama; seputar masa, negara, nasab, tumbuh-berkembang, akhlak, keluarga dan tahun meninggalnya. Kedua; budaya, guru-guru, kapasitas keilmuan dan jawaban atas tuduhan *shī'ah* kepadanya. Ketiga; perkembangan ilmu Nahwu mulai dari para pendahulunya hingga pada masanya. Keempat; dasar-dasar ilmu Nahwu dan pengertian ilmu Nahwu. Kelima; seputar ilmu Kalam dan Fiqih serta pengaruh keduanya terhadap ilmu Nahwu. Keenam; intelektualitas Abu al-Fath dalam karya-karyanya serta komparasi pemikirannya dengan Ibnu Hishām. Ketujuh; ideology (*mazhab*) Nahwu menurut Ibnu Jinnī. Kedelapan; contoh-contoh hasil penelitian Ibnu Jinni terhadap ilmu Nahwu dan contoh-contoh *i'rāb*. Keterangan lebih lanjut dapat dilihat dalam muqaddimah karyanya *Ibnu Jinnī al-Nahwi*.¹³
- 4) *Dirāsāt al-Nahwīyah wa al-Lughawīyah 'inda al-Zamakhsharī*. Pada mulanya kitab ini merupakan disertasi yang diajukannya sebagai tugas akhir pada fakultas Adab Universitas 'Ain al-Shams pada tahun 1968 M. Sebagaimana judulnya, kitab ini berisi tentang studi-studi Nahwu perspektif al-Zamakhshari. Pembahasan ini dimulai dari biografi al-Zamakhsharī, sikapnya terhadap al-Qur'ān, hadis, qira'at dan ungkapan-ungkapan orang Arab sebagai landasan utama dalam bahasa Arab, pengaruh ideologi Muktazilah terhadap ilmu Nahwu dan bahasa Arab, serta dasar teoritik dalam setiap riset kebahasaannya, keistimewaan-

¹³Fādīl Sāleḥ al-Sāmarrā'ī, *Ibnu Jinnī al-Nahwī* (Baghdad: Dār al-Nadḥīr, 1389 H), a-d.

Ketertarikan al-Samarrā'ī menulis kitab ini, karena ia sering ditanya tentang penggunaan redaksi/ kosa kata berbeda-beda dalam satu kisah/permasalahan yang terdapat dalam al-Qur'ān, sebagaimana yang ia ungkapkan dalam *muqaddimah*nya sebagai berikut:

Pada suatu kesempatan —dan beberapa kesempatan yang lain— ketika saya memberikan perkuliahan kepada para mahasiswa magister tentang *al-Ta'bīr al-Qur'ānī*, mereka memberikan pertanyaan seputar terjadinya satu kisah/satu permasalahan yang disebutkan dalam al-Qur'ān secara berulang, kita dapati perbedaan dalam pengungkapan redaksi. Bukankah hal itu termasuk saling kontradiksi? Jika salah satunya benar (*ṣahih*), maka tidak diragukan lagi yang lain pasti tidak sahih. Bagaimana kita menanggapi hal ini? Sebelumnya tidak pernah terlintas dalam benak saya bahwa perkara ini akan menjadi kemusykilan yang membutuhkan penjelasan yang gamblang. Maka menjadi jelas bagi saya bahwa perkara ini menjadi kemusykilan yang harus diselesaikan. Tidak baik juga membiarkan perkara itu berkecamuk dalam jiwa tanpa menemukan jawaban yang memuaskan dan menenangkan hati.

Al-Samarrā'ī dalam menafsirkan ayat al-Qur'ān merujuk ke berbagai sumber yang dapat membantunya dalam mengemukakan tafsirannya terhadap ayat-ayat yang ia tafsirkan. Selain merujuk pada ayat-ayat al-Qur'ān, sumber rujukan lain yang digunakan oleh al-Samarrā'ī secara global dapat dikelompokkan menjadi dua. Pertama, ia merujuk pada kitab-kitab tafsir semisal kitab tafsir *al-Kashshāf*, *al-Tafsīr al-Kabīr*, *Rūḥ al-Ma'ānī*, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, *Tafsīr Ibnu Kathīr* dan tafsir-tafsir yang lain. Namun sejauh pengamatan penulis, al-Samarrā'ī sangat sering merujuk ke beberapa tafsir yang telah disebut di atas, bahkan menjadi rujukan utama dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān secara kebahasaannya.²¹

M. Ridlwan Nasir dalam bukunya, *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, mengelompokkan macam-macam metode penafsiran al-Qur'an menurut titik tekan dan sisi sudut pandangnya masing-masing, serta sesuai kecenderungan atau pendekatannya. Mulai dari tinjauan segi sumber penafsiran, cara menafsirkan, keluasan penjelasan, serta sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan.²²

a. Sumber Penafsiran

Metode tafsir al-Qur’ān jika ditinjau dari segi sumber penafsirannya, ada tiga macam, yaitu: *bi al-Ma’t’hūr/bi al-Riwāyah*,²³ *bi al-Ra’yi/bi al-Dirāyah* dan *bi al-Iqtirānī*. Dalam tafsir *al-Manār* karya syaikh

²²M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media 2003), 14-17.

²³Jalah tata cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang didasarkan atas sumber penafsiran al-Qur'an dari hadis, dari riwayat sahabat dan tabi'in. lihat, M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an*, 14.

²⁴Ibid., 15.

Dilihat dari cara penjelasannya, kitab tafsir *'alā ṭarīq al-tafsīr al-bayānī* karya al-Samarrā'ī menggunakan metode komparatif (*muqārīn*).²⁷

Hal ini berdasarkan pada fakta bahwa ketika menafsirkan suatu ayat, al-Samarrā'ī selalu membandingkannya dengan ayat lain atau hadis untuk mencari “hubungan internal” antar ayat atau dengan hadis. Disamping itu ia juga sering melakukan eksplorasi perbedaan-perbedaan penafsiran yang dilakukan oleh mufassir dari berbagai sumber yang disertai dengan argumentasi masing-masing. Pola seperti ini jelas merupakan karakteristik metode perbandingan. Contohnya, ketika al-Samarrā'ī mengemukakan pendapat para mufassir tentang makna kata *al-Falaq* dalam tafsirnya, ‘*alā tariq al-tafsīr al-bayānī*’ juz I surah al-Falaq:

²⁷Metode komparasi, yaitu membandingkan ayat dengan ayat yang berbicara dalam masalah yang sama, ayat dengan hadis, antara pendapat mufasssir dengan mufasssir lain dengan menonjolkan segi-segi perbedaan. Lihat , M. Ridlwan Nasir, *memahami al-Qur'an*, 16. Lihat juga, Qurash Shihab, *kaidah-kaidah tafsir* (Tangerang: Lentera Hati 2013). 382.

65

وفي الحديث انه كان يرى الرؤيا فتأتي مثل فلق الصبح هو بالتحريك ضوءه وانارته وجاء في (الكشاف) الفلق والفرق الصبح لأن الليل يفلق عنه ويفرق. فعل بمعنى مفعول. وجاء في (التفسير القيم): واعلم ان الخلق كله فلق. والله عز وجل فالق الاصباح وفالق الحب والنوى وفالق الارض عن النبات... ويسمى الصبح المنصدع عن الظلمة فلقا وفرقا.

وجاء في (تفسير البضاوي): وتخصيصه (يعني الفلق) لما فيه من تغير الحال وتبدل وحشة الليل بسرور النور ومحاكاة فاتحة يوم القيامة.

وجاء في (التفسير الكبير) ان تخصيص الفلق في التعوذ لوجوه منها: الاول ان القادر على ازالة هذه الظلمات الشديدة عن كل هذا العالم يقدر ايضا ان يدفع عن العائد كل ما يخافه ويخشاه. الثاني ان طلوع الصبح كالمثال لمجيئ الفرج, فكما ان الانسان في الليل يكون منتظرا لطلوع الصبح كذلك الخائف يكون مترقبا لطلوع صباح النجاة.²⁸

Kata *al-Falaq* mempunyai beberapa makna diantaranya: fajar, subuh, dan makhluk. Esensi makna kata *al-Falaq* sebagaimana dijelaskan dalam kamus *lisan al-‘Arab* adalah retak/sobekan, makna ini merupakan makna dasar dari kata tersebut. Dalam al-Qur’ān kata *al-Falaq* bermakna menciptakan sebagaimana dalam firman-Nya “Sesungguhnya Allah yang menumbuhkan butir(padi-padian) dan biji(kurma).” Menurut sebagian ulama bahwa kata *fāliq* bermakna Sang Pencipta (*khāliq*). Firman Allah, “Dia menyingsingkan pagi” dalam hal ini al-Zajaj berpendapat bahwa kata *fāliq* dalam ayat ini bisa bermakna Allah yang menciptakan pagi (*khāliq*) atau Allah yang memecahkan pagi (*shāq*). Dalam hadis juga dijelaskan bahwa Rasulullah Saw. bermimpi sebuah mimpi yang datang kepadanya seperti sinar fajar pada waktu pagi hari. Dijelaskan dalam al-Kashshāf bahwa lafaz *al-Falaq* dan *al-Firq* memiliki arti yang sama yaitu, waktu

²⁸Al-Sāmarrā'i, *‘Alā Tariq al-Tafsīr...*, 29-32.

Keluasan al-Samarra^ḥī dalam menjelaskan suatu ayat dapat dilihat saat menafsirkan suatu ayat maka ia menggunakan metode *itnābī* yaitu menjelaskan permasalahan yang terdapat pada ayat yang ditafsirkan secara detail, sistimatis, komprehensif dan menyeluruh.²⁹ Hal ini terbukti ketika al-Samarra^ḥī melakukan proses penafsiran satu kata, frase, klausa, kalimat atau ayat. Al-Samarra^ḥī selalu mencari hubungan internal dengan kata, frase, kaluse, kalimat atau ayat yang lain, sehingga menghasilkan pembacaan yang representatif dan komprehensif dalam menemukan sebuah makna atau memahami suatu ayat. Sebagaimana ketika ia menafsirkan kata *a'taynāka* dalam surah al-Kauthar, sebagai berikut:

والإيتاء قد يكون للأمور المادية أيضا كما ذكرنا وذلك كقوله تعالى (واقيموا الصلاة واتوا الزكاة - البقرة 43 -) وقوله (واتوا اليتامى أموالهم - النساء 2 -) وقوله (واتوهم من مال الله الذي اتاكم - النور 34-) وتكون الإيتاء غالبا للأمور العظيمة كقوله تعالى (واتاه الله الملك، البقرة 251) وقوله (وقد اتيناك من لدنا ذكرا، طه 99)، وقال (واتيناهم ملكا عظيما، النساء 54). وربما استعمل للقليل أيضا كقوله تعالى (فإذا لا يئوتوا الناس نقيرا، النساء 52).

أما الاعطاء فيكون للأمور المادية غالبا وهو ما غلب في الاستعمال القرآني، قال تعالى (فأما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى، الليل 5-6). وقال (حتى يعطوا الجزية عن يد، التوبة 29)³⁰

Allah menggunakan kata *a'taināka* bukan kata *ataināka*, karena ada perbedaan antara kedua kata tersebut, (*al-I'tā' wa al-Ītā'*) dalam segi penggunaannya, meskipun keduanya berdekatan secara lafaz dan makna..... Sesungguhnya dalam segi pemakaiannya, kata *al-Ītā'* memiliki makna lebih luas dari pada kata *al-I'tā'*. Hal demikian itu terlihat jelas dalam penggunaannya, bahwa kata *al-Ītā'* digunakan untuk menunjukkan pada makna yang bersifat materialis (*mādiyah*), non materialis, begitu juga sering digunakan kepada hal-hal yang bersifat mulia serta tidak bisa menggunakan kata lain (*al-I'tā'*) selain kata *al-Ītā'*. Adapun kata *al-I'tā'* maka sering digunakan untuk menunjukkan pada makna kepemilikan. Ada beberapa contoh penggunaan kata *al-Ītā'* dalam ayat-ayat al-Qur'ān, sebagaimana berikut: firman Allah, “Dan sungguh, sebelum dia (Musa dan Harun) telah kami berikan kepada Ibrahim petunjuk.”

d. Sasaran dan Tertib Ayat yang Ditafsirkan

Karya tafsir Al-Samarrā'ī dimulai dari menafsirkan surah-surah pendek dalam al-Qur'ān secara sporadis berdasarkan tema yang dikaji. Menurut penulis tafsir al-Samarrā'ī tergolong tafsir *mauḍū'ī sūrah*, yaitu seorang penafsir menafsirkan satu surah tertentu dengan mencari ide pokok dari surah tersebut.³¹ Hal ini terbukti dalam kitab tafsirnya, yang terdiri dari dua jilid. Kajiannya khusus pada pembahasan sastra bahasa dalam satu

³⁰Al-Sāmarrā'i, *‘Alā Tariq al-Tafsīr...*, 77-79.

³¹M. Afifuddin Dimyathi, *‘Ilm al-Qur’ān Uṣūlūhū wa Manāhijūhū* (Sidoarjo: Lisan Arabi 2016), 195.

Kecenderungan penafsiran merupakan nuansa yang bisa mempengaruhi alur penafsiran mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. kecenderungan ini dapat menimbulkan aliran-aliran tafsir al-Qur'an seperti: Lughawi/adabi, fiqhi, sūfi, i'tiqādī, falsafi, 'ilmī dan ijtimā'ī.³³

Dalam setiap kajian tafsir, corak merupakan sebuah warna yang menjadi keniscayaan. Hal ini disebabkan mufassir tidak berada dalam ruang hampa. Ia dipengaruhi oleh realitas sosial yang melingkupinya saat menulis sebuah karya.

³³Nasir, *Memahami al-Qur'an*, 16.

Misalnya:

وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (۳)

Dan dari kejahatan (yang terjadi pada) kegelapan malam pada saat ia gelap gulita.³⁵

Al-Sāmarrā'ī ketika menafsirkan kata *ghāsiq* dan *waqab* sangat luas dan detail. Ia memulai dari makna secara bahasa, membandingkan dengan ayat lain yang memiliki akar kata yang sama, memperkuat makna dengan hadis, dan terakhir menyebut alasan Allah menggunakan redaksi ayat tersebut. Secara bahasa kata *ghāsiq* bermakna “Kegelapan malam”. Kemudian al-Sāmarrā'ī membandingkannya dengan surah al-Isrā' ayat 78, bahwa kata *ghāsiq* bermakna kegelapan malam. Juga ia memperkuat

³⁵Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, 604.

dengan sebuah hadis³⁶ yang diriwayatkan ‘Aishah r.a. lebih lanjut ia mengatakan bahwa kata *ghāsiq* memiliki makna umum, yaitu bisa bermakna malam, bulan, ular yang menggigit dan lain-lain.³⁷

BAB IV

KONSTRUKSI *MANHAJ BAYĀNĪ* AL-SĀMARRĀ'Ī

A. *Manhaj Bayāni* Perspektif Al-Sāmarrā'i alam *Kitab ‘Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayāni*

1. *Manhaj Bayāni* Menurut al-Sāmarrā'i

Sebelum masuk pada pembahasan pengertian *manhaj bayānī* perspektif al-Sāmarrā'ī, alangkah baiknya penulis sedikit mengulas pengertian *manhaj bayānī* secara makna bahasa maupun makna secara epistemologi. Secara etimologi kata *bayān* mempunyai ragam makna di antaranya yang dikemukakan oleh al-Aṣṣbahānī, bahwa *bayān* adalah penelitian/penjelasan terhadap suatu objek.¹ Dalam pengertian etimologi ini, maka kata *bayān* bermakna seputar suatu penjelasan, penelitian dan sesuatu yang sudah jelas (*al-Dhuhūr*).²

Makna *bayan* secara epistimologi adalah menjelaskan sebuah makna yang terlintas dalam hati dan akal, dan makna tersebut mengandung makna sastra yang indah. Menurut definisi lain *bayān* adalah mengetahui maksud satu makna dengan berbagai metode/cara yang berbeda-beda, baik memperluas makna atau mempersempitnya.³

Al-Sāmarrā'ī dalam karyanya, *'alā ṭarīq al-Tafsīr al-Bayānī* menggunakan istilah *“al-Tafsīr al-Bayānī”* dari pada *manhaj bayānī*, karena

¹Al-Rāghib al-Aṣbahānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qurʿan* (Kairo: Maṭbaʿah Muṣṭafa al-Bābī 1961), 69.

²Bāb al-‘Ayyāṭ Nūr al-Dīn, “al-Manhaj al-Bayānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm; Bintu al-Shātī’ Namūdhujañ: --tesis—(Jazair, Universitas Wahran, 2006-2007), 33.

³ Abu Bakr al-Sakkaki, *Miftāh al-‘Ulūm* (Kairo: Al-Halabī tt), 77.

Berdasarkan pemahaman di atas, maka *manhaj bayānī* perspektif al-Sāmarrā'ī fokus pada kajian terhadap ungkapan/redaksi al-Qur'an dari sisi artistik/sastranya, seperti *al-taqdīm – al-ta'khīr*, *al-dhikr – al-ḥadhf*, pemilihan suatu kata tertentu dan lain sebagainya, yang berkaitan dengan suatu ungkapan/redaksi. Karena setiap ungkapan/redaksi al-Qur'an memiliki nilai sastra tersendiri. Bahkan setiap kata dan huruf dalam al-Qur'an terkandung nilai-nilai sastra. Oleh sebab itu, dalam kajian tafsir tidak boleh fokus pada ayat atau satu surah tertentu, melainkan harus mengkaji dan meneliti ayat-ayat al-Qur'an secara menyeluruh dalam setiap penggunaan ungkapan/redaksi al-Qur'an yang berbeda-beda. Sehingga bisa diketahui bahwa setiap lafal/kosakata dalam al-Qur'an diletakkan sesuai dengan konteksnya dan memiliki tujuan tertentu.⁵ Contoh, kata *al-Abrār* digunakan untuk manusia yang berbuat kebajikan, sebagaimana dalam surah al-Insān ayat 5:

⁵Fādil Sāleh al-Sāmarra'ī, *al-Ta'bir al-Qur'anī*, (Oman: Dar 'Ammār, 2006), 10.

Sedangkan kata *al-Barārah* digunakan untuk mensifati para malaikat yang berbuat kebajikan (berbakti), seperti firman Allah dalam surah ‘Abasa ayat 14-16:

مَرْفُوعَةٌ مُطَهَّرَةٌ (١٤) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥) كِرَامِ بَرَّةٍ (١٦)

Sebab itu, para mufassir harus mengetahui setiap perubahan redaksi dan kegunaanya. Contoh yang sangat mendasar dari ayat di atas bahwa dalam surah al-Insān, Allah menggunakan *jam'u al-Taksīr lilqillah*, yaitu sebuah jamak yang menunjukkan pada jumlah terbatas, hal demikian itu terbukti bahwa tidak semua manusia berbuat kebajikan dan beruntung. Berbeda dengan para malaikat yang selalu dan semuanya berbakti dan berbuat kebajikan, maka Allah menggunakan *jam'u al-Kasrah*, jamak yang menunjukkan pada jumlah tidak terbatas, karena semua malaikat pasti berbuat baik dan patuh pada perintah Allah.⁸

Al-Sāmaraā'i dalam menafsirkan al-Qur'an berusaha semaksimal mungkin untuk memurnikan pemahaman teks al-Qur'an (*naṣ qur'anī*) dengan menampakkan ruh bahasa Arab berikut temperamennya, mengenali setiap

⁸Al-Sāmarrā'ī, *'alā Ṭarīq al-Tafsīr al-Bayānī*, 164. Lihat juga al-Sāmarrā'ī, *Ma'ānī al-Abniyah fī al-'Arabiyyah*, 142-143.

Lebih lanjut, al-Sāmarrā'ī dalam memahami rahasia-rahasia ungkapan al-Qur'an (*al-Ta'bīr al-Qur'anī*), mengikuti konteks *naṣ* yang ada dalam al-Qur'an, baik dengan berpegang pada makna *naṣ* maupun semangatnya. Kemudian makna tersebut dikonfirmasi pada pendapat para mufassir, melalui cara ini bisa memahami al-Qur'an dengan murni dan bisa menghindar dari kisah-kisah *israiliyāt*, hawa nafsu, paham sectarian dan takwil yang berbau bid'ah.¹¹

Juga menurut al-Sāmarrāʿī bahwa standarisasi seorang mufasssir yaitu, harus berpengetahuan luas dalam ilmu-ilmu bahasa Arab, tata bahasa, retorika dan gaya bahasa, serta harus mempunyai pengetahuan yang luas juga dalam ilmu-ilmu al-Qurʿan, seperti yang akan dijelaskan penulis pada bab di bawah ini. Namun, perlu diketahui bahwa secara umum al-Sāmarrāʿī dalam

¹⁰ Aishah Abdurrahman, *Tafsir Bintusy-Syathi'*, terj. Mudzakir Abdussalam, 35.

¹¹ al-Sāmarrā'ī, *al-Ta'bir al-Qur'anī*, 7-8.

ayat dalam kitab tafsirnya ini, terlebih dahulu dengan ayat). Hal ini terbukti bahwa ayat yang ada dalam al-Qur'an, kemudian menjadikannya sebagai satu kesatuan dengan menggunakan lafal tersebut.¹² Al-Qur'an juga dalam keseluruhannya sebagai suatu kesatuan dengan ungkapan dan gaya bahasa yang khas, dan atas tatanan kronologis al-Qur'an dapat merinci mengenai kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an terhadap lainnya.¹³

ḥaj bayānī baik secara langsung maupun tidak

ḥaj bayānī baik secara langsung maupun tidak

¹³Ibid., 11.

Ia merupakan salah satu disiplin ilmu yang dapat membantu untuk memahami al-Qur'an, karena dengan mengetahui kronologis pewahyuan dan keterangan-keterangan masa dan tempat turunya wahyu bisa mempermudah pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang sulit dipahami. Sebagaimana yang dikutip al-Sāmarrā'ī dari *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* bahwa ilmu *asbāb al-Nuzūl* mempunyai peran besar dalam memahami al-Qur'an, para sahabat dan ulama klasik pun berpegang teguh pada *asbāb al-Nuzūl*. 'Urwah bin al-Zu'air pernah ditegur 'Ā'ishah karena dianggap kurang tepat dalam memahami firman Allah al-Baqarah ayat 158:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ (١٥٨)

Sesungguhnya Şafā dan Marwa adalah sebagian dari syiar-syiar Allah. Maka, barang siapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan Barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan suatu kebajikan, maka sesungguhnya Aallah Maha Mensyukuri kebaikan, lagi Maha mengetahui.¹⁹

Dari ayat di atas ‘Urwah berpendapat bahwa sa’i bukan termasuk rukun haji. Kemudian ‘Aishah berkata, “Jika yang dimaksud ayat di atas seperti yang kamu katakan, maka Allah akan berfirman begini ,allā yaṭṭawwafa bihimā .” Namun yang perlu diperhatikan sebab turunnya ayat di atas, yaitu, ayat tersebut diturunkan untuk membantah orang-orang yang tidak mau melakukan sa’i. Hal demikian itu, menunjukkan bahwa *asbāb al-Nuzūl* mempunyai peranan penting untuk penafsiran sebuah ayat. Karena *asbāb al-Nuzūl* adalah peristiwa-peristiwa²⁰ yang terjadi paa masa turunnya ayat, baik sebelum maupun sesudah turunnya, di mana kandungan ayat terebut berkaitan/dapat dikaitkan denga peristiwa itu.²¹

7. Memerhatikan konteks (*al-Siyāq*)²².

¹⁹Shihab, *al-Qur'an dan maknanya*, 24.

²⁰ Adapun yang dimaksud dengan peristiwa bisa jadi berupa kejadian tertentu, bisa jadi juga dalam bentuk pertanyaan yang diajukan,, sedang yang dimaksud dengan sesudah turunnya ayat adalah bahwa peristiwa tersebut terjadi pada masa turunnya al-Qur'an, yakni dalam rentang waktu dua puluh dua tahun, mulai dari turunnya al-Qur'an pertama kali sampai ayat terakhir turun. Lihat Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 235.

²¹Ibid, 235.

²² *Siyāq* adalah sebuah indikator yang digunakan untuk menetapkan makna yang dimaksud oleh pembicara/susunan kata. Ia merupakan bingkai yang di dalamnya terhimpun unsur-unsur teks dan kesatuan kebahasaannya yang berfungsi menghubungkan, bukan saja kata demi kata kata, tetapi juga antar rangkaian kalimat serta situasi dan kondisi

8. Meninjau tempat-tempat lain di dalam al-Qur'an terkait suatu ungkapan/redaksi yang hendak dijelaskan maknanya. Yakni redaksi-redaksi yang mirip dengan redaksi yang akan dijelaskan maknanya.

²⁴Shihab, *Kaidah Tafsir*, 257-258.

9. Meninjau tempat-tempat lain di dalam al-Quran yang di dalamnya terdapat kosakata yang hendak ditafsirkan, dengan memerhatikan penggunaan, makna dan *dalālah*-nya.
10. Bahwa seorang penafsir *bayāni* itu hendaknya memahami, bahwa di sana terdapat kekhususan-kekhususan dalam penggunaan kosakata tertentu. Seperti *al-Rīḥ* yang digunakan untuk keburukan, *al-Riyāḥ* untuk kebaikan, *al-ghayth* untuk kebaikan, *al-Maṭar* untuk keburukan, *al-‘Uyūn* untuk mata air, *al-Ṣaum* untuk “diam”, *al-Ṣiyām* untuk “ibadah yang telah maklum dikenal (puasa)”, dan lain sebagainya.
11. Memerhatikan *waqaf – ibtidā’* dan implikasinya dalam *dalālah* dan memperluas atau mempersempit makna, dan lain sebagainya.
12. Memerhatikan dengan baik segala perubahan yang terjadi pada suatu kata atau redaksi, meskipun menurutnya hal itu tidak berdampak secara signifikan, karena sebenarnya justru sebaliknya (sangat signifikan). Seperti *Yaṭṭahhar – Yataṭahhar*, *Yadhdhakkar – Yatadhakkar*, *Tadhakkarūn – Tatadhakkarūn*, *Yastaṭi’ – Yaṣṭi’*, *Lā Tatafarraqū – Lā Tafarraqu*, dan lain sebagainya.
13. Selalu *ta’ammul* dan *tadabbur* (merenungkan dengan penuh perhatian) ketika menafsirkan al-Quran, karena keduanya merupakan salah satu kunci terpenting bagi manusia dalam membuka rahasia-rahasia dan bisa menunjukkannya pada makna-makna baru.
14. Menelaah kitab-kitab yang telah ditulis oleh para mufasir terdahulu, baik dalam bidang Tafsir al-Quran, *‘Ulūm al-Qurān*, *al-I’jāz*, *al-Mutashābih*,

B. Aplikasi *Manhaj Bayānī* al-Sāmarrā'ī Dalam Kitab 'Alā Ṭarīq Al-Tafsīr Al-Bayānī

Pada bab ini penulis akan memotret contoh-contoh konstruksi *manhaj bayānī* al-Sāmarrā'ī yang termanifestasi dalam penafsirannya. Metode yang dikonstruksi al-Sāmarrā'ī ini adalah metode penafsiran modern yang dianggap mampu pendobrak metode-metode klasik. Dalam hal ini, al-Sāmarrā'ī menggunakan beragam pendekatan yang tertuang dalam pendahuluan tafsirnya, dan di beberapa karyanya yang lain, sebagai berikut:

1. Implikasi *Al-Taqdīm* dan *Al-Ta'khīr* Terhadap Pemaknaan Ayat

Rangkaian/susunan kata pada sebuah tulisan atau ucapan memiliki peranan yang sangat penting, baik dari sisi keindahannya maupun makna dan pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Karena itu, al-Sāmarrā'ī memaparkan aneka ragam sebab yang menjadikan lafal/kata harus atau boleh didahulukan atas yang lain, begitu juga yang harus dan boleh disebut kemudian. Serta dampak dan pengaruhnya terhadap makna yang diakibatkan oleh didahulukannya satu lafal yang lazimnya tidak didahulukan(disebut kemudian). Al-Sāmarrā'ī membagi *al-Taqdīm* dan *al-Ta'khīr* menjadi dua, yaitu: Pertama, didahulukannya sebagian lafal/kata yang lazimnya disebut kemudian. Kedua, didahulukannya lafal/kata dari *'āmil* nya. Semisal mendahulukan *maf'ūl* dari *fā'il*, *ḥāl* dari *fi'il*, *dharaf* dan *jār majrūr* dari *fi'ilnya*.²⁷ Seperti dalam firman Allah surah al-Ikhās:

²⁷Al-Sāmarā'ī, *al-Ta'bīr al-Qur'anī*, 49. Lihat juga asl-Sāmarā'ī, *asrār al-Bayān fī al-Ta'bīr al-Qur'anī*, 14.

Katakanlah (Nabi Muhammad saw.): "Dia-lah Allah, Yang Maha Esa. Allah tumpuan harapan (semua makhluk). Tidak beranak dan tidak diperanakkan. Tidak ada sesuatu pun yang setara (dan yang serupa) dengan-Nya."²⁸

Kedua, pada ayat *wa lam yakun lahu kufuwan aḥad, jāṛ majrūr (lahu)* didahulukan dari *kufuan*, karena maksud dalam ayat ini menegasikan/meniadakan (*nafy*) yang sepadan dengan Dzāt Allah, dan pokok pembahasan dalam ayat tersebut ialah membicarakan Allah. Kata *kufuan* juga didahulukan dari kata *aḥad* dengan maksud dan tujuan yang sama, menafikan yang setara dengan Allah. Hal demikian itu termasuk pada pembahasan mendahulukan yang semestinya disebut kemudian (*taqdīm al-Ma'mūl 'alā 'āmilihi*) yang menunjukkan pada makna membatasi (*al-qasr*) dan

²⁹ Al-Sāmarrā'ī, *Alā Tariq al-Tafsīr al-Bayānī*, 69.

menunjukkan betapa pentingnya yang didahulukan dari pada yang disebut kemudian (*al-Ihtimām*).³⁰

Contoh lain *khabar* didahulukan dari *mubtada*’-nya semisal dalam firman Allah, surah Luqman:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي
نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

خَبِيرٌ ۲۴

Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang hari Kiamat; dan Dia-lah yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana Dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Dalam ayat ini *khavar* (‘*indahu*) didahulukan dari *mubtada*’-nya (‘*ilm al-Sā’ah*). Maksud dari *taqḍīm* ini adalah pengkhususan (*ikhtisās*), dengan demikian, maka tidak ada seorang pun yang mengetahui tentang hari kiamat kecuali Allah.³¹

Sebagaimana juga dalam firman Allah surah al-Fātiḥah:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

Hanya Engkaulah yang Kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah Kami meminta pertolongan. Tunjukkanlah Kami jalan yang lurus,

³⁰Ibid., 70.

³¹Ibid., vol II, 383. Lihat juga Ibnu ‘Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol 21, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, 1982), 196-197

mati. Alasan lain menyebutkan bahwa orang-orang Quraish pada saat itu sangat membutuhkan makanan dari pada yang lain. karena mereka hidup di sebuah kawasan gersang yang tidak bisa bercocok tanam padi. Maka tidak heran, kata *al-Jū'* didahulukan dari pada kata *al-Khauf* dalam surah ini.

Kedua, dalam surah al-Baqarah ayat 155 Allah menyebut kata *al-Khauf* terlebih dahulu dari pada kata *al-Jū'*:

وَلَقَبَلُواكُمْ بَشْيَءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ
الصَّابِرِينَ

Dan sungguh. Kami pasti akan (terus menerus) menguji kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan hartajiwa dan buah-buahan. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang sabar.³⁴

Karena ayat di atas berbicara tentang perang dan musibah. Maka sangat layak kata *al-Khauf* didahulukan dari pada kata *al-Jū'*.

Ketiga, dalam surah al-Nahl ayat 112 kata *al-Jū'* disebut lebih awal dari pada kata *al-Khauf*.

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (١١٢)

Dan Allah telah membuat perumpamaan; suatu negeri yang sumula aman lagi tenteram, rezeki datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi (penduduknya) mengingkari nikmat Allah; karena itu Allah menerapkan (kepada)nya pakaian kelaparan dan ketakutan, dibebakan oleh apa yang selalu mereka perbuat.³⁵

³⁴Ibid., 24.

³⁵Ibid., 280.

Hal itu, tentu memiliki alasan tersendiri, yaitu bahwa ayat di atas berbicara tentang makanan sebagaimana yang terkandung dalam ayat setelahnya.³⁶

Penggalan ayat *wamā qalā*, Allah tidak menyebut *mafʿūl bih* seperti pada penggalan ayat sebelumnya yang (seharusnya *qalāka*). Dalam hal ini, al-Sāmarrāʿī menyebutkan ada berapa faidah/rahasia yang membuat dibuangnya *mafʿūl* (kaf) dari *qalā*. Di antaranya ialah: memperhatikan keserasian akhir ayat, dimaksudkan makna umum (*muṭlaq*), maka “Allah tidak membencimu, juga Allah tidak benci pada seorang pun dari para sahabat dan pencintamu. Oleh sebab itu, bisa dipahami bahwa khitab dalam kalimat *wamā qalā* bersifat umum. Hal lain yang tidak kalah pentingnya menyangkut sebab dibuangnya *mafʿūl bih* dari *qalā* adalah penghormatan (*al-Takrīm*) kepada Nabi Muhammad Saw. dengan ini berarti Allah tidak ingin sedikit pun menampakkan kemarahan-Nya kepada Nabi Muhammad Saw. al-Sāmarrāʿī lebih condong pada pendapat terakhir ini.³⁹

Contoh lain dalam surah Luqman ayat 16:

يَسْنِي إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي
الْأَرْضِ يَأْتِيهَا اللَّهُ^ج إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿١٦﴾

(Luqman berkata): "Hai anakku, Sesungguhnya jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan mendatangkannya (membalasinya). Sesungguhnya Allah Maha Halus, lagi Maha mengetahui."

Pada penggalan ayat *in taku mithqāla ḥabbatin* Allah membuang huruf *nūmya* (*in takui*), dan menyebut *nūn* pada penggalan ayat setelahnya, *fatakun*

³⁹Al-Sāmarrā'ī, *Alā Tariq al-Tafsīr al-Bayāni*, 112.

Sebagaimana yang telah ditegaskan oleh al-Sāmarrā'ī bahwa qira'at ini sangat penting untuk dikuasai karena pada keadaan tertentu, dengan memahami perbedaan qira'at dalam suatu ayat, maka dapat dipahami juga makna dari ayat tersebut secara komprehensif. Bahwa *qirā'at* yang satu dengan yang lain itu saling menyempurnakan makna, sekaligus menunjukkan

⁴¹ *Al-Sāmarrā'ī*, 'alā *Tarīq al-Tafsīr al-Bayānī*, vol 2, 323.

kesempurnaan *balāghah* al-Quran. Namun, sejauh pengamatan penulis bahwa al-Sāmarrā'ī dalam kitab '*alā ṭarīq al-Tafsīr al-Bayānī*' ini tidak banyak memberi contoh berkaitan dengan qira'at, kecuali dalam beberapa ayat saja, semisal dalam surah Luqman ayat 16:

يَبْنِيْ اِيْنَهَا اِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِيْ صَخْرَةٍ اَوْ فِي السَّمٰوٰتِ اَوْ فِي الْاَرْضِ يٰٓاَتِهَا اِنَّ اِلٰهَٔكَ لَطِيْفٌ خَبِيْرٌ ﴿١٦﴾

(Luqman berkata): "Hai anakku, Sesungguhnya jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan mendatangkannya (membalasinya). Sesungguhnya Allah Maha Halus lagi Maha mengetahui.

Al-Sāmarrā'ī mengutip dari *al-Bahr al-Muhīt* karya Abu Hayyan, bahwa lafadh *fatakun* bisa dibaca *fatakinna* (dengan membaca kasrah *kaf* dan membaca fathah *nūn*, serta men-*tashdīd*-nya), dan juga bisa dibaca *fatakin* (dengan membaca fathah *tā'*, mengkasrah *kāf* dan mensukunkan *nūn*) berasal dari akar kata *kanna yakinnu* yang mempunyai arti “tertutup, tersembunyi dan bersembunyi (*istatara*).” Kedua qira'at di atas bermakna *stitatār* (tersetutup/terseimpan).

Dengan demikian, makna ayat di atas bisa diterjemah dengan, “Wahai anakku, sesungguhnya jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan tertutup (rapat) di dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan mendatangkannya (membalasnya.” Firman Allah “Tertutup (rapat) di dalam batu.” Adalah sebuah kata peribahasa yang menggambarkan sulitnya mengeluarkan sesuatu dari dalam batu. Namun tidak ada yang sulit bagi

Sāmarrā'ī ada keserasian antara penggunaan *mufradat* (kata) dan maknanya, yaitu sama-sama tidak ada parallel dan kesetaraannya.⁴³

4. Peran Asbāb Nurūl Terhadap Tafsir Al-Qur'an

Al-Sāmarrā'ī termasuk salah satu ulama tafsir kontemporer yang mengamini urgensi *asbāb nuzūl*, karena *asbāb nūzul* merupakan jalan/cara yang tepat untuk memahami makna-makna al-Qur'an, khususnya ayat-ayat yang memiliki sebab-sebab turunnya. Karena dengan mengetahui sebab turunnya suatu ayat, maka dapat mewariskan pengetahuan tentang akibat dari turunnya ayat tersebut.⁴⁴ Sebagaimana yang telah dituliskan oleh al-Sāmarrā'ī di bagian pendahuluan kitab tafsirnya ini, kendati demikian, setelah penulis meneliti di dua kitab tafsirnya, ('*alā ṭarīq al-Tafsīr al-Bayānī*) ia tidak banyak menampilkan *asbāb nuzūl*, meskipun para mufasssir lain menyinggung *asbāb nuzūl*- pada ayat-ayat yang mempunyai sebab diturunkannya.

Ada beberapa surah atau ayat yang ditampilkan *asbāb nuzūl*-nya oleh al-Sāmarrā'ī, sebagai berikut: Pertama, di antara surah-surah yang ditampilkan *asbāb nuzūl*-nya, iyalah surah al-Kauthar.

ذكر ان سبب نزول هذه السورة انه لما مات القاسم بن رسول الله ثم مات عبد الله قال اعدائه: قد انقطع نسله فهو ابتر. ذلك ان اهل الجاهلية كانوا اذا مات الذكور من اولاد الرجل قالوا قد بتر فلان. فأنزل الله ان شأنك هو الابتر.⁴⁵

Disebutkan bahwa sebab turunnya surah ini, setelah putra Rasulullah Saw., Qāsim dan ‘Abdullah meninggal dunia, kemudian orang-orang Quraish berkata, bahwa garis keturunan Rasulullah Saw. terputus. Hal demikian itu, karena orang-

⁴³Ibid, vol I, 73.

⁴⁴Nasaruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2011), 136.

⁴⁵Al-Sāmarrā'ī, *Alā Tariq al-Tafsīr al-Bayāni*, vol I, 75.

Kedua, surah al-Ḍuḥā. Hal ini terbukti di bagian awal surah al-Ḍuḥā, al-Sāmarā'ī terlebih dahulu menyebutkan sebab diturunkannya. Ia menegaskan:

Wahyu pernah mengalami kelambatan kepada Rasulullah sewaktu ia berada di Makkah, sehingga hal demikian itu membuatnya merasa berat dan cemas. Karena mereka berasumsi bahwa Rasulullah dibenci dan ditinggalkan Tuhannya. Kemudian turunlah surah ini memberitahu bahwa sesungguhnya Allah tidak meninggalkan dan tidak pula membencinya”

Ketiga, ketika menafsirkan surah Luqman ayat 6:

Katakanlah (Nabi Muhammad saw): “Dialah Allah Yang Maha Esa.” Allah tumpuan harapan (semua makhluk. Tidak berana dan tidak diperanakkan. Tidak ada sesuatu pun yang setara (dan yang serupa) dengan-Nya.⁴⁹

⁴⁹Shihab, *Al-Qur'an dan maknanya*, 604.

sifat-sifat kekurangan (*al-Naqṣ*), dari Allah yaitu: beranak, diberanakkan dan yang setara/serupa dengan Allah.⁵⁰

Kedua, berkaitan dengan penggalan-penggalan pembicaraan dalam satu surah. Misalnya, satu penggalan yang ditemukan dalam surah al-Kauthar, atau surah al-Lahab. Di sini hubungan antar ayat-ayatnya cukup jelas, contoh lain, ada beberapa penggalan dalam satu surah, seperti surah al-Baqarah yang berbica tentang aneka persoalan; puasa, haji qisās, peperangan dan lain-lain. ada yang diuraikan secara panjang dan ada juga yang disinggung secara sepintas.

Ketiga, adalah *siyāq* ayat. Ayat yang tidak dapat dipahami secara baik dan benar, maka harus diperhatikan ayat-ayat yang menyertainya serta memerhatikan *siyāq al-Āyāt*-nya. Sebagai firman Allah dalam surah al-Şaf ayat 8:

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (٨)

Mereka (yang menolak ajakan kepada Islam) hendak memadamkan cahaya (agama yang dipancarkan) Allah dengan mulut mereka (dengan kebohongan yang mereka ada-adakan), sedangkan Allah menyempurnakan cahaya-Nya, walaupun orang-orang kafir benci.⁵¹

Menurut al-Sāmarrā'ī bahwa alasan redaksi ayat di atas menggunakan *lām* (*liyṭfi'ū*) sedangkan dalam surah al-Taubah menggunakan *an* (*an yuṭfi'ū*) adalah *al-Siyāq* yang terkandung dalam surah masing-masing. *al-Siyāq* dalam surah al-Ṣaf di atas berbicara tentang orang-orang nasrani yang tidak mempercayai bahwa akan diutus seorang nabi yang nama Ahmad (Muhammad

⁵⁰Al-Sāmarrā'ī, *‘Alā Tariq al-Tafsīr al-Bayānī*, vol I, 73-74.

⁵¹Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, 552.

Kedua, persyaratan al-Sāmarrā'ī sangat ketat bagi para peminat tafsir *bayānī* sebagaimana syarat-syarat tersebut ada lima belas yang telah dijelaskan di atas. Dalam setiap menafsirkan ayat al-Qur'an al-Sāmarrā'ī sering mempertanyakan kenapa dalam ayat ini Allah menggunakan kosa kata/redaksi ini, sekaligus ia menjawab pertanyaan tersebut. Misalnya ketika menafsirkan surah al-Ḥadīd ayat 12:

(Ingatlah apa yang akan terjadi) pada hari ketika engkau (wahai Nabi Muhammad saw. atau siapa pun engkau) melihat orang-orang mukmin laki-laki dan orang-orang mukmin perempuan (dalam keadaan) memancar cahaya mereka di hadapan dan di sebelah kanan mereka, (para malaikat menyampaikan); “(Ada) berita gembira untuk kamu pada hari ini; surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai. Kamu kelak di dalamnya. Itulah kemenangan yang sangat besar.”⁵⁴

⁵⁴Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya*, 539.

Ketiga, penulis lebih setuju pendapat yang mengatakan bahwa *manhaj bayānī* matang di tangan al-Sāmarrā'ī. Hal ini, karena ada banyak karyanya yang fokus pada *manhaj bayānī*. Karya-karyanya seperti yang telah dijelaskan di bab dua. Se jauh pengamatan penulis bahwa karya-karyanya tersebut lebih fokus pada *manhaj bayānī*.

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pada serangkaian pembahasan di atas, maka penulis dapat memberikan beberapa kesimpulan sebagai jawaban atas permasalahan-permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini, yaitu sebagai berikut:

1. *Manhaj bayānī* perspektif al-Sāmarrā'ī adalah penafsiran yang berupaya untuk menjelaskan rahasia-rahasia susunan kata/kalimat dalam ungkapan (*al-Ta'bīr*) al-Qur'an dari sisi artistik/sastra, juga pada pemilihan suatu kata/redaksi tertentu dalam al-Qur'an. Ada lima belas syarat yang harus dimiliki oleh mufassir lebih-lebih mufassir yang tafsirnya cenderung ke arah *bayānī*. Dengan demikian, al-Sāmarrā'ī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berpegang pada tiga prinsip, yaitu: Pertama, ilmu-ilmu bahasa Arab, Kedua, ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*), Ketiga, menggunakan metode komparasi (*muqāranah*).
2. Al-Sāmarrā'ī mengaplikasikan *manhaj bayānī* dalam kitab *'Alāṭīq al-Tafsīr al-Bayānī*-nya dengan berusaha semaksimal mungkin untuk memurnikan pemahaman teks al-Qur'an. Yaitu dengan menampakkan ruh bahasa dan sastra berikut temperamennya, serta mengenali setiap lafal, perubahan/gereakan dan aksennya dalam *uslūb al-Qur'ān*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, ‘Aishah. *Tafsir Bintusy-Syathi*. terj. Mudzakir Abdussalam. Bandung : Mizan, 1996.
- Aṣḥabānī (al), Al-Rāghib. *al-Mufradāt fī Ḡharīb al-Qur’ān*. Kairo: Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī, 1961.
- Azwar, Saifuddin. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007.
- ‘Ashūr, Ibnu. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. vol 21. Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, 1982.
- Baidan, Nashruddin *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2011.
- Bayumi (al), Muhammad Rajab. *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1971.
- . “al-Tasīr al-Bayānī li al-Qur’an al-Karīm ‘ind al-Mu’aṣrīn.” dalam *Qafilat al-Zayt*, xx, 3, 3 (1392/1972).
- Bātīlī (al), Khālīd ibn ‘Abd al-‘Azīz. *al-Tafsīr al-Nabawī*. Riyāḍ: Dār Kunūz Ishbīliya, 1431 H.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wabbah. t.t.
- . *‘Ilm al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.
- Dimyaṭī, Muhammad Afīfuddin. *‘Ilm al-Tafsīr Uṣūluḥū wa manāhijuhū*. Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016.
- Dimashqī (al), Abī al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Dīn (al), Bāb al-‘Ayyāṭ Nūr. “al-Manhaj al-Bayānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm; Bintu al-Shāṭi’ Namūdhuḡān: --tesis—Jazair, Universitas Wahran, 2006-2007.
- Furchan, Arif. *Studi Tokoh:Metode Penelitian Mengenal Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-tafsir al-Qur’an Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir*. terj. Mochtar Zoemi dan Abdul Qadir Hamid. Bandung: Pustaka, 1987.
- Hanafi, Hasan. *al-Yamīn wa al-Yasar fī al-Fikri al-Dīnī*, Kairo: Madbūfī, 1989.

- Ḥamīdī (al), ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh. *Tafsīr Ibn ‘Abbās wa Marwiyyātuhū fī al-Tafsīr min Kutub al-Sunnah*. Mekkah: Jāmi‘ah Umm al-Qurā, t.t.
- Ḥamudah, Ṭahir Sulaymān. *Zāhirah al-Ḥadhf fī al-Dars al-Lughawi*. Tt: al-Dār al-Jāmi‘yah, tt.
- Ḥanbal, Aḥmad ibn. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Lebanon: Mu’assasah al-Risālah, 1999.
- Ibriyush, Muḥammad Yūsuf Muḥammad. “Fāḍil al-Sāmarrā’ī wa Arā’uhū al-Naḥwiyah” (Tesis--Jami’ah al-Khaḥīl/Hebron university, Palestin, 2017).
- Jāḥiz (al), *al-Tabyīn wa al-Bayān*. vol. 1. Kairo: Maktabah al-Khānjī 1998.
- Jansen, J.J.G *Diskursus Tafsir Al-Qur’an Modern*. Terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Khālīdī (al), Salāḥ al-Fattāḥ., *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*. Damaskus: Dār al-Qalam 2010.
- Khaṭīb (al), Aḥmad Sa’d. *Mafātīḥ al-Tafsīr: Mu’jam Shāmil Limā Yahumm al-Mufasssīr Ma’rifatahu min Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’idih wa Muṣṭalahātih wa Muhimmātih*, Riyād: Dār al-Tadmuriyyah.
- Khūlī (al), Amin. *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, Kairo: Dār al-Ma’rifah, 1961.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir: Arab – Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1996.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*, Yogyakarta: Adab Press. 2014.
- . *Madzahibut Tafsir peta Metodologi Penafsiran Al-Qur’an Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Nasir, M. Ridlwan. *Memahami al-Qur’an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indra Media 2003.
- Nawawi, Hadari dan Mimi Martini. *Penelitian Terapan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1994.
- Noor, Juliansyah. *Metodologi Penelitian: Skripsi, Tesis, Disertasi, dan Karya Ilmiah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.

juga, Wikipedia, “Fāḍil al-Sāmarrā’ī,” <https://ar.m.wikipedia.org/wiki/>; diakses tanggal 25 April 2019.